TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY
ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

INSTRUCTIONS

SUR

LE RITUEL.

INSTRUCTIONS

SUR LE RITUEL,

Contenant la Théorie et la Pratique des Sacremens et de la Morale, et tous les Principes et Décisions nécessaires aux Curés, Confesseurs, Prédicateurs, Chanoines, Bénéficiers, Prêtres ou simples Clercs ;

PAR

Feu Monseigneur LOUIS-ALBERT JOLY DE CHOIN,
Evêque de Toulon.

TOME TROISIÈME.

INSTITUT DANNO
INSTITUT DANNO

A BESANÇON,
CHEZ J. PETIT, Imprimeur-Libraire, Grand'rue.
1819.

Se vend chez PRODHON,
A Annonay.

MAY 29 1958

INSTRUCTIONS
SUR LE RITUEL.

DES CONTRATS
EN GÉNÉRAL.

Le mot *Contrat*, pris dans sa signification étroite, marque une convention de deux ou de plusieurs personnes, par laquelle elles se promettent de bon gré réciproquement, d'accomplir ce dont elles sont convenues, et qui les oblige de part et d'autre.

Le mot *contrat*, pris dans une signification plus étendue, marque une convention de deux ou de plusieurs personnes, qui demeurent d'accord d'une chose; laquelle convention oblige au moins une des parties.

Les contrats obligent en conscience ceux qui les ont faits, à les exécuter; à moins qu'ils ne soient contre

les bonnes mœurs, auquel cas ils n'obligent pas, quelque serment qu'on ait fait pour les autoriser.

Les contrats se forment ou par la tradition de quelque chose, ou par des paroles, ou par le seul consentement des parties. Les premiers sont ceux qui ne sont réputés faits que par la tradition de quelque chose; comme sont le dépôt, le commodat, le gage. Les seconds, qui prennent leur perfection des paroles, sont les stipulations, pour lesquelles il faut que le consentement des parties soit exprimé par une certaine formule de paroles. Les troisièmes sont ceux pour la perfection desquels le seul consentement des parties, manifesté extérieurement, suffit; comme sont l'achat, la vente, le louage, la société.

Il y a des contrats qu'on appelle parfaits; ce sont ceux qui obligent les deux parties contractantes, comme le contrat de vente et d'achat, le bail à ferme ou à louage. Les imparfaits sont ceux qui n'obligent qu'une des deux parties, comme la promesse, la donation.

Il y a des contrats qu'on nomme explicites ou formels: ce sont ceux dans lesquels les parties contractantes conviennent de leurs faits, en termes exprès, ou par des signes équivalens et bien marqués. Ceux qui sont appelés implicites ou virtuels, ou *quasi contrats*, sont certaines espèces de conventions qui, quoiqu'elles ne soient pas appelées contrats, parce qu'il n'y a aucune convention formelle et expresse entre les parties, ne laissent pas que de produire des obligations et des actions semblables à celles qui naissent des contrats formels; par exemple, le tuteur est obligé de rendre compte à son pupille, quand il est parvenu à l'âge de majorité, quoiqu'il n'y ait eu aucune convention entr'eux, avant la gestion de la tutelle.

Il y a des contrats qui ont un nom certain et particulier dans le droit, lesquels sont appelés *contractus nominati:* ce sont ceux qui, par la seule expres-

sion de leur nom, font connoître ce qui est de leur nature ou essence, comme le prêt, le louage, la vente, le dépôt, la société.

Il y en a d'autres qui n'ont point de nom particulier, qu'on appelle *contractus innominati :* ce sont toutes sortes de conventions qui se font entre les hommes, autres que celles qui ont un nom particulier. Les jurisconsultes réduisent ces derniers à quatre sortes : *do ut des ; do ut facias ; facio ut des ; facio ut facias. Do ut des*, est une convention par laquelle un homme s'oblige de donner une chose, afin qu'on lui en donne une autre ; c'est proprement ce qui, dans notre usage, s'appelle échange ou permutation, quoique le droit ne lui donne point de nom. *Do ut facias*, est un contrat par lequel nous nous obligeons de donner quelque chose, afin qu'on nous fasse quelque ouvrage ou qu'on nous rende quelque service. *Facio ut des*, c'est quand nous nous obligeons à faire quelque ouvrage, afin qu'on nous donne quelque chose. *Facio ut facias*, est un contrat par lequel nous nous obligeons de faire un ouvrage ou travail pour quelqu'un, afin qu'il en fasse un autre pour nous. Tous ces contrats, quoiqu'ils n'aient point de nom particulier, produisent une obligation naturelle par la convention des parties contractantes.

Il faut remarquer, 1. que, dans ces contrats sans nom, la négation est comprise sous l'affirmation, c'est-à-dire, par exemple, que si l'on donne un bœuf à Pierre, pour ne pas faire une chose, c'est le contrat, *do ut facias* ; et que si l'on s'abstient de faire une chose afin que Pierre donne un bœuf, c'est le contrat, *facio ut des*. 2. Que, si c'est de l'argent que l'on donne à celui avec lequel on fait sa convention, ce n'est plus un contrat sans nom, mais un achat ; si l'on donne partie argent, partie autre chose, c'est un contrat mixte qui tirera son nom selon ce qui excèdera. Ainsi, si l'on donne, par exemple, mille louis d'or et

un cheval pour acheter une terre, ce sera un contrat d'achat; si l'on donne mille chevaux et quelques louis d'or seulement, ce sera un contrat sans nom. 3. Qu'il faut raisonner des contrats sans nom, comme de ceux qui ont un nom, auxquels ils ressemblent; celui, par exemple, *do ut des*, doit suivre la règle de la vente et de l'achat; celui, *facio ut des*, doit suivre la règle du contrat de ferme; et celui, *do ut facias*, doit suivre la règle du contrat de louage.

Il importe de connoître ces sortes de contrats qui n'ont point de nom, parce qu'il est permis de ne vouloir pas s'y tenir, quoiqu'une des deux parties contractantes ait déjà fait, de son côté, ce qui dépendoit d'elle pour l'accomplir: par exemple, si Pierre a donné à Paul un cheval, pour faire un voyage à Rome, dont ils sont convenus ensemble, il peut juridiquement obliger Paul à rendre ce cheval, s'il n'est pas encore parti, ou s'il n'a pas songé encore à faire les préparatifs de son voyage; à moins cependant, disent quelques théologiens, que leur contrat ne soit *revêtu:* il n'en est pas de même des contrats qui ont un nom, dont on ne peut revenir que du consentement mutuel des parties contractantes.

Il y des contrats qu'on nomme contrats de bonne foi. On ne prend pas ici le mot de *bonne foi* pour ce qui est opposé au dol et à la fraude: car tous les contrats doivent être, en ce sens, faits dans la bonne foi; mais on veut marquer par-là, qu'il y a des contrats qui sont susceptibles d'une interprétation plus étendue et plus douce selon l'équité. Les contrats de bonne foi sont ceux dans lesquels on est tenu de garder non-seulement ce qui a été expressément convenu, mais encore ce qui est de l'équité, quoique les parties n'en soient pas convenues; ainsi, dans ces sortes de contrats, le juge peut décider, entre les parties contractantes, plusieurs choses suivant ce qui lui paroît bon et équitable, *ex æquo et bono*, sans s'astreindre

entièrement aux termes et conditions des contrats. On regarde comme contrats de bonne foi, l'achat, le bail à louage, la prise à louage, l'administration des affaires d'autrui, le mandat, le dépôt, etc.

Les contrats de droit étroit sont ceux dans lesquels les parties sont obligées, en rigueur, d'observer ce dont elles sont convenues, et ne sont tenues à rien au-delà des conventions qu'elles ont faites. Dans ces contrats, le juge est obligé de suivre à la lettre les termes de la convention, et tout ce qui a été expressément stipulé entre les parties: tels sont les contrats de prêt, de donation, etc.

Il y a des contrats qu'on appelle contrats nus, *nudi contractus* : ce sont ceux qui ne sont pas revêtus de solennités prescrites par le droit, et qui leur sont essentielles. Ces contrats ne produisent qu'une obligation naturelle et en conscience; ils ne produisent point d'action civile, mais seulement une exception que l'équité naturelle fournit. Les lois n'ont pas voulu que ces contrats, qui sont souvent faits témérairement et avec peu de réflexion, produisent une obligation civile; afin d'empêcher, par ce moyen, une infinité de procès qui naîtroient à leur occasion. C'est pourquoi elles ont voulu que leur exécution dépendît seulement de la volonté et de la bonne foi des parties contractantes. Si cependant ces sortes de contrats étoient confirmés par serment, ils produiroient alors une action civile. Par le mot d'*exception*, on entend les moyens de défense que celui qui est appelé en justice, peut opposer à l'action que le demandeur a intentée contre lui, pour en empêcher ou pour en retarder l'effet.

Il y a des contrats revêtus, *vestiti contractus* : ce sont ceux qui ont été faits avec toutes les formalités et les dispositions nécessaires. Etant ainsi confirmés par le droit civil, ils obligent non-seulement en conscience, mais aussi au for extérieur, et ils produisent une action civile : tels sont les contrats qui ont un

nom particulier dans le droit, lorsqu'ils sont parfaits en leur genre ; tels sont encore les contrats sans nom, lorsqu'ils se font par actes passés devant notaire, ou avec d'autres contrats revêtus, ou qui ont un nom. Par exemple, si, en louant une maison à Pierre, on convient en même temps avec lui de lui, donner un bœuf, pour avoir un cheval dont il est le maître, alors cette convention est regardée comme revêtue, par sa liaison avec le contrat de louage.

Il y a des contrats gratuits ou lucratifs, et d'autres qui sont onéreux. Les gratuits sont ceux dans lesquels les personnes, en faveur de qui ils sont faits, ne sont obligées à faire aucune chose de leur part : tels sont la promesse, la donation, et semblables. Les contrats onéreux sont ceux qui obligent réciproquement les deux parties contractantes à faire ou à donner quelque chose ; comme sont l'achat, le louage, et généralement tous ceux dans lesquels il est nécessaire que la personne, en faveur de qui l'on contracte, donne quelque prix ou quelque récompense, pour la chose qu'elle reçoit.

Il y a plusieurs sortes de contrats onéreux : les uns transfèrent seulement le domaine utile : tels sont les contrats féodaux et d'emphytéose, dans lesquels le maître de la chose s'en réserve le domaine direct, et n'en transfère que le domaine utile ; les autres transportent entièrement le domaine et la propriété de la chose pour laquelle on contracte, comme il arrive dans les contrats de vente, d'achat, d'échange. Il y en a qui ne transportent que le simple usage : tel est le contrat de prêt, qu'on appelle en latin, *commodatum*, et en françois, *prêt à usage*. D'autres donnent seulement la simple garde de la chose : tel est le contrat du dépôt

Par le *domaine*, on entend un droit et un pouvoir de disposer à sa volonté d'un bien corporel, si l'on n'en est point empêché par les lois ou par quelque convention particulière. L'*usager* est un droit de se

servir d'une chose qui appartient à un autre. L'*usufruit* est un droit d'user et de jouir des fruits d'un bien dont la propriété appartient à un autre. L'usage et l'usufruit diffèrent, en ce que celui qui a l'usufruit d'une chose, fait siens les fruits de cette chose; de sorte qu'il peut les vendre, les donner et en accorder aux autres l'usage; mais il ne peut aliéner la chose. Celui qui n'a que le simple usage d'une chose, ne peut s'en servir que pour sa propre utilité de la manière dont il est convenu. L'usager n'a droit que de prendre sur les fruits d'un fonds, la portion qu'il peut en consumer, selon ce qui en est nécessaire pour sa personne, ou réglé par son titre, et le surplus appartient au maître du fonds; de sorte qu'il n'en peut percevoir les fruits, qu'autant qu'il en a besoin pour lui et pour sa famille.

Des Personnes qui peuvent, ou ne peuvent pas contracter.

Tous ceux qui ont l'usage de la raison, et l'administration de leurs biens, peuvent contracter, s'ils n'en sont empêchés par des lois qui leur défendent de le faire : car le libre maniement des biens consiste principalement dans le pouvoir de contracter. C'est pourquoi on doit regarder comme inhabiles à contracter, les fous et les insensés qui sont toujours privés de l'usage de la raison; les furieux qui n'ont point de relâche dans leur fureur; les prodigues auxquels la justice, en les interdisant, a ôté l'administration de leurs biens; les mineurs hors les cas où les lois le leur permettent : sur quoi il faut consulter les jurisconsultes et leurs ouvrages.

On regarde encore comme inhabiles à contracter, ceux qui sont morts civilement d'une mort ignominieuse; comme sont ceux qui sont condamnés à mort par contumace, et qui n'ont pas purgé la contumace;

ceux qui sont condamnés aux galères, ou bannis du Royaume à perpétuité. Cependant, si ces sortes de personnes se marioient, leur mariage, quoique nul, comme contrat civil, seroit valide comme Sacrement.

Le droit civil déclare encore inhabiles à contracter les sourds et les muets, parce qu'ils ne peuvent stipuler, ni promettre; mais, selon le droit canonique, ils peuvent contracter mariage, s'ils peuvent faire connoître leur consentement par des signes extérieurs.

Un religieux qui a fait profession et qui n'est pourvu d'aucun bénéfice, ne peut valablement contracter, s'il n'est suffisamment autorisé par son supérieur. Une religieuse qui a fait profession, est, par la même raison, inhabile à contracter, si elle n'y est suffisamment autorisée par ses supérieurs : c'est la disposition du droit canonique dans le canon *Dicatis.* 12. *q.* 1. *Certum est eos nihil habere, possidere, dare, vel accipere debere sine superioris licentiâ.*

Du Consentement nécessaire pour contracter.

POUR contracter validement, il faut un consentement intérieur et véritable, parce que le contrat est une convention : or, où il n'y a point de consentement, il n'y a point de convention. Ce consentement doit paroître par quelque signe extérieur, afin que celui avec lequel on contracte, puisse le connoître et l'accepter; il doit être libre et donné avec une pleine délibération, parce qu'il s'agit, en le donnant, de s'imposer une obligation.

Le contrat dans lequel il y a erreur, quant à la substance, n'est pas valide, parce que l'erreur, quant à la substance, empêche le consentement qui est de l'essence du contrat : pour consentir en effet à une chose, il faut la connoître. Ainsi celui qui a acheté une bague de

verre, croyant que c'étoit une pierre précieuse, est censé n'avoir pas voulu l'acheter. Erreur, en matière de contrats, c'est prendre une chose pour une autre.

Si l'erreur n'est que sur la qualité de la chose dont il s'agit dans le contrat, et qu'elle ne soit pas la cause du contrat, c'est-à-dire, que l'on y eût donné son consentement, quand même on eût connu ce sur quoi on s'est trompé, elle n'annulle pas le contrat, parce qu'elle n'empêche pas le consentement à ce qui y est essentiel. Ainsi, lorsqu'on achète une chose plus cher qu'elle ne vaut, le contrat subsiste; mais le vendeur est obligé de restituer à l'acheteur l'excédant du juste prix de la chose, et de le dédommager de la perte qu'il en souffre : car il faut qu'il y ait de l'égalité entre le prix et la chose qu'on vend.

Il faut dire, par la même raison, que l'erreur sur la qualité de la chose dont il s'agit dans le contrat, n'en empêche pas la validité, quoiqu'elle en ait été la cause, c'est-à-dire, quoiqu'on n'eût pas contracté si on avoit connu ce sur quoi on s'est trompé. C'est pourquoi on ne peut pas regarder comme nul, un mariage contracté avec une femme que l'on reconnoît être pauvre, mais que l'on avoit épousée, parce qu'on la croyoit riche : car on ne peut pas dire que l'on n'ait pas veritablement consenti à épouser cette femme, qui, soit qu'elle soit riche, soit qu'elle soit pauvre, est toujours la même avec laquelle on a voulu se marier. Il y a grande différence entre dire *qu'on n'a pas voulu contracter alors*, ou *qu'on n'eût pas voulu contracter:* la première manière de s'exprimer, marque qu'il n'y a point eu de consentement; il n'en est pas de même de la seconde. Si l'on suivoit un autre principe, on annulleroit presque tous les contrats; puisqu'il se rencontre souvent des circonstances qui eussent empêché d'y consentir, si on les eût connues.

Cependant l'erreur, quant à la qualité de la chose dont il s'agit dans le contrat, le rend nul, si l'on n'a

voulu s'engager qu'autant que cette chose auroit cette qualité, qui devient alors une condition essentielle sans laquelle il n'y a point eu de consentement.

Appliquons au dol dans les contrats, ce que nous venons de dire de l'erreur. On appelle dol ou fraude en matière de contrats, toute surprise, finesse, feinte, subtilité, et autres mauvais moyens, qu'on emploie pour tromper ceux avec qui l'on contracte. Le dol renferme le dessein qu'a une personne de surprendre une autre, et l'événement effectif de la tromperie. Les manières de tromper le prochain étant en très-grand nombre, il dépend de la prudence du juge, en plusieurs cas où il s'agit de dol, de le reconnoître, et de le réprimer selon la qualité et les circonstances.

Le dol doit être exclus de toutes sortes de conventions: c'est un caractère essentiel aux conventions, qu'on y traite avec sincérité et de bonne foi. La bonne foi, qui est requise dans les conventions, n'est pas même bornée à ce qui regarde les contractans; ils la doivent aussi garder à l'égard de tous ceux qui peuvent avoir intérêt à ce qui se passe entr'eux.

Nous disons donc, 1. que le dol rend un contrat nul, quand il en est la cause, et qu'il touche la substance de la chose sur laquelle on contracte, c'est-à-dire que, lorsqu'on emploie le dol à dessein de tromper, et que, par-là, on a engagé celui qui a été trompé à donner son consentement, qu'il auroit refusé si cette fraude lui eût été connue, et que cette fraude touche la substance de la chose pour laquelle on contracte; par exemple, si on a vendu à quelqu'un du cuivre pour de l'or qu'il vouloit acheter, le contrat est invalide, parce qu'il n'y a point de véritable consentement.

2. Que le dol qui est la cause du contrat, mais qui ne regarde que la qualité, ou les accidens, ou des circonstances de la chose, ne rend pas nul le contrat, parce qu'il n'empêche pas que celui qui est trompé, ne donne son consentement, à l'égard de la chose sur la-

quelle il contracte, et qu'il connoît en elle-même, et quant à la substance. Mais, si la partie trompée veut s'en tenir à l'exécution du contrat, celle qui a trompé et qui est obligée de s'y tenir aussi, en ce cas, est obligée à restituer ce qu'elle lui a fait perdre par la fraude, et à réparer le dommage qu'elle lui a causé.

Si la partie qui a été trompée, ne veut pas que le contrat s'exécute, elle peut se pourvoir en justice pour le faire casser, en suivant les formalités requises dans ce royaume, pour annuller alors un contrat, pourvu toutefois qu'il ne soit pas de sa nature indissoluble, tel qu'est un mariage, ou une profession religieuse.

3. Un contrat n'est point nul pour une fraude qui n'en est pas la cause, c'est-à-dire, qui n'eût pas empêché la partie trompée, de contracter, quand même elle l'auroit connue; parce que cette fraude n'a pas empêché celui qui a été trompé, de consentir au contrat librement et avec la connoissance nécessaire. Par exemple, si une personne, par la fraude du vendeur, achète une chose plus qu'elle ne vaut, le contrat subsiste; mais celui qui a trompé est obligé de rendre l'excédant qu'il a reçu, suivant la juste valeur de la chose vendue.

4. Lorsque la fraude est intervenue, dans un contrat, par le fait d'une tierce personne, sans qu'aucun des contractans y ait participé, quand même cette fraude auroit été la cause du contrat, elle ne le rend pas invalide, si elle ne regarde pas la substance de la chose dont il s'agit dans le contrat, parce qu'elle n'a pas empêché que les contractans n'aient donné le consentement nécessaire; mais la partie trompée peut intenter action contre l'auteur de la fraude.

Dans les contrats gratuits, comme est une promesse, ou une donation, la fraude intervenue, même par le fait d'une tierce personne, et qui a été la cause qu'on a contracté, autorise la partie trompée à annuller, à sa volonté, le contrat, sans attendre la sentence du juge, parce que ces sortes de contrats dépendent de l'intention

tacite de celui qui s'est engagé seul, et qui est supposé n'avoir pas eu intention de donner ou de promettre, s'il avoit connu ou prévu une pareille fraude. Il faut, par la même raison, en dire autant d'une erreur, ou d'un changement, qui l'eût empêché de prometre ou de donner; parce que s'engageant, par pure libéralité, il a été le maître d'y apposer telle condition qu'il lui a plu, et de ne vouloir pas s'obliger irrévocablement, si les choses n'étoient pas telles qu'il les croyoit, ou s'il arrivoit quelque changement.

Dans les contrats onéreux, celui qui a été trompé par le fait d'une tierce personne, n'est pas maître d'annuller le contrat à sa volonté, sur-tout quand il a été accompli par une des deux parties ou par les deux; parce que les contrats onéreux dépendent du consentement des deux parties, et que celle qui n'est point trompée, et qui n'a eu aucune part à la fraude, est en droit de s'opposer à la rescision du contrat, si elle lui cause quelque dommage. Mais la partie trompée peut intenter action contre l'auteur de la fraude qui a été la cause du contrat, afin de se faire dédommager de la perte qu'elle en souffre.

On demande si la crainte rend un contrat invalide par le défaut de consentement. Par la crainte, en matière de contrat, on entend un abattement ou trouble dont l'âme est saisie à la vue d'un péril présent, ou qui doit arriver.

On distingue plusieurs sortes de crainte : l'une, qu'on appelle grave ou griève, l'autre, qu'on appelle légère. La crainte griève se divive en crainte absolument griève, et respectivement griève; parce que l'on juge de la grandeur de la crainte par les circonstances du fait qui la cause, et par la qualité de la personne à qui elle est causée. La crainte absolument griève, est celle d'un mal considérable, qui est capable de faire impression sur un homme constant, courageux et résolu, qui a de la tête et de la force: telle est la crainte d'une mort prochaine, de la mutilation, de

quelque grand tourment, d'une prison, sur-tout quand elle doit être rigoureuse, ou d'un exil qui doit durer long-temps, de la servitude, de la perte de son honneur. On compte encore parmi les choses capables d'inspirer une crainte grave, la perte de son rang, de son état, d'une partie notable de son bien, d'un gain important ou nécessaire et qui ne peut que difficilement revenir; la nécessité qu'on impose à une fille de prendre un tel pour mari, ou d'entrer en religion. On raisonne de la même manière de la crainte d'encourir une infamie de droit ou de fait, qui seroit difficile à réparer; de celle d'un excommunication injuste. Afin que les maux dont on est menacé soient le sujet d'une crainte griève, il faut qu'on ne puisse les éviter qu'avec une grande peine.

La crainte des maux dont nous venons de parler, est griève par rapport aux pères et aux mères, lorsque leurs enfans en sont menacés; parce que leur amour pour ceux à qui ils ont donné la vie, leur fait ressentir les effets de la crainte pour ce qui regarde leurs enfans, comme pour ce qui les regarde eux-mêmes. Elle est griève dans les enfans, lorsqu'ils ont lieu de les appréhender pour leurs pères et mères; dans les maris, par rapport à leurs femmes; dans les femmes, par rapport à leurs maris; dans les frères et sœurs, lorsqu'ils ont sujet de craindre ces maux les uns pour les autres; parce que l'étroite union que ces personnes ont entr'elles, leur rend commun tout ce qui leur arrive.

La crainte appelée dans le droit, *metus reverentialis*, telle qu'est celle qu'un enfant a d'offenser son père, un sujet son prince, est plutôt une complaisance que le devoir exige, qu'une espèce de contrainte; c'est pourquoi elle n'est censée une crainte griève, que quand l'offense qu'un enfant craint de faire à son père, ou un sujet à son prince, est considérable; que le père ou le prince qu'on craint d'offenser, a usé de violence ou de mauvais traitemens, ou a fait de grandes menaces, ou des prières pressantes et réitérées, et qu'on

a lieu d'appréhender de leur part, parce qu'ils ont coutume d'exécuter leurs menaces.

La crainte respectivement grève est celle d'un mal qui, quoiqu'il ne soit pas capable d'ébranler un homme constant et courageux, peut cependant faire une très-forte impression sur certaines personnes; telles que sont les femmes, les vieillards, les enfans, les jeunes personnes sans expérience, celles qui ont peut d'esprit, ou qui sont naturellement timides: elles prennent plus aisément l'alarme que d'autres qui sont faites au bruit, et à qui il n'est pas facile d'en imposer. On ne peut trop avoir d'égard à l'âge, au tempérament, au degré d'esprit, et à la sensibilité de ceux qui prétendent que la crainte les a déterminés au parti qu'ils ont pris. Il faut cependant toujours que le mal qu'on craint, soit considérable en lui-même; il faut aussi qu'il soit probable, c'est-à-dire, qu'on ait un juste sujet de l'appréhender. Ceux qui font les plus grandes menaces, sont souvent ceux dont on a le moins à craindre.

La crainte légère est celle d'un petit mal, ou celle d'un grand mal, mais qu'on appréhende sans fondement, ou sur un fondement léger.

La crainte est juste ou injuste. La crainte juste est celle qui est causée par une autorité légitime; comme quand un juge contraint, par la crainte des tourmens, un criminel à demi-convaincu, à confesser son crime. La crainte injuste, est celle qui est causée par une cause injuste; telle est celle que cause un voleur, lorsqu'il présente le pistolet à la gorge d'un voyageur, pour l'obliger à lui donner de l'argent.

La crainte peut être injuste tant en elle-même, qu'en la manière de l'intenter; telle est celle que l'on a d'un particulier qui, sans aucune autorité, menace de la mort, que l'on n'a méritée par aucun crime. La crainte peut être injute seulement dans la manière dont elle est intentée: par exemple, un père trouve sa fille avec

un libertin qui la corrompt, il le menace de le tuer, s'il ne consent à la prendre en mariage: cette impression de crainte est injuste, parce qu'un homme n'en peut tuer un autre de son autorité privée; mais rien ne seroit plus juste que la menace qu'il lui feroit de le déférer au magistrat, pour le faire condamner, ou à perdre la vie, si les lois du lieu le permettent, ou au moins à doter celle qu'il a déshonorée.

La crainte peut naître ou d'un principe intérieur, ou d'une cause étrangère; et cette cause est ou libre, ou nécessaire. Un homme se marie, ou parce qu'il craint la mort, ou parce qu'il appréhende d'être damné, si de sa concubine, il n'en fait sa légitime épouse: sa crainte vient de lui-même. Un autre, dans la crainte d'un naufrage, fait vœu d'épouser celle qu'il a séduite ou violée; sa crainte naît d'une cause extérieure et nécessaire. Cette seconde espèce se confond ordinairement avec la première, et l'une et l'autre s'appellent cause naturelle. Enfin, un homme pour éviter le coup de la mort qu'un assassin est prêt à lui donner, s'engage à prendre sa fille en mariage: sa crainte vient d'une cause extérieure et libre.

Enfin, ou celui qui inspire de la terreur à une personne, se propose de la porter par-là à faire un tel contrat, ou il a un autre dessein.

Ces principes supposés, nous disons, 1. que la crainte grave qui a fait une si forte impression sur l'esprit d'un homme, qu'elle ne lui a pas laissé la liberté, ni donné le temps de faire attention à l'engagement qu'il contractoit, rend le contrat nul et invalide: car elle a ôté à cet homme le libre consentement de sa volonté, en lui ôtant le loisir de faire attention et de réfléchir à ce qu'il faisoit: or, il ne peut y avoir de contrat valide, où il n'y a point de libre consentement de la volonté. Il faut juger de cette crainte comme des mouvemens qu'on appelle *primò-primi*, dans lesquels l'homme n'a point

de liberté par le défaut de délibération, ce qui l'excuse de péché.

2. La crainte grave, venue d'un principe intérieur ou d'une cause étrangère, nécessaire et naturelle, n'annulle point par elle-même, ni les contrats, ni les promesses. Par exemple, si, dans une maladie dangereuse, on promet de donner une aumône aux pauvres, cette promesse est valide, parce que cette espèce de crainte ne force et ne contraint point la volonté, ainsi que nous le remarquerons en parlant du vœu.

3. La crainte grave qui naît d'une cause libre, mais juste, n'annulle pas un contrat; parce que celui qui contracte par cette crainte, quoiqu'il paroisse en quelque manière agir malgré lui, consent cependant véritablement : il est libre de ne pas consentir; sa crainte est volontaire dans sa cause, il en est le principe, elle vient de lui plus que de personne, il y a donné sujet; en commettant la faute, il s'est soumis à la peine ordonnée par les lois, il a donné droit au magistrat de l'obliger par autorité supérieure de contracter; et c'est librement et de son plein gré qu'il prend ce parti, pour éviter la peine qu'il subiroit s'il y manquoit. Comme une pareille crainte est proprement causée par les lois et par la nature de la faute qui a mérité une telle punition, on peut dire que c'est plutôt une crainte qui provient d'une cause intérieure, nécessaire et naturelle, que d'une cause étrangère et libre. Enfin, lorsqu'un homme est obligé par une crainte juste, à faire un contrat, il ne souffre point d'injustice, on ne lui fait aucun tort; il n'a par conséquent aucun droit d'en demander la rescision.

4. La crainte griève injuste ne rend pas invalide de droit naturel tous les contrats, lorsqu'elle ne prévient pas l'esprit de celui qui contracte, de telle manière qu'elle lui ôte entièrement le libre consentement de sa volonté; parce qu'alors elle lui laisse une liberté suffisante

suffisante pour donner volontairement et librement son consentement à cet engagement. Quoiqu'il paroisse y avoir quelque chose d'involontaire dans cette obligation, elle est cependant absolument volontaire : à la vérité, celui qui contracte, voudroit ne le pas faire, s'il n'étoit pas determiné par la crainte à le vouloir faire ; mais enfin sa volonté s'y résout librement, plutôt que de souffrir le mal dont on le menace. Il faut donc raisonner de cette espèce de crainte, comme de celle qui vient d'un principe intérieur, ou d'une cause étrangère, nécessaire et naturelle, ou d'une cause extérieure, libre et juste ; mais, quoiqu'elle n'annulle pas un contrat, elle autorise celui qu'elle a engagé à contracter, à en demander la cassation en justice.

5. Il y a des contrats faits par une crainte grave et injuste, qui ne sont pas invalides de droit positif, parce qu'il y a plusieurs lois civiles qui décident que, pour être déchargé d'un engagement qu'on a contracté par une crainte grave et injuste, il faut faire déclarer le contrat nul par une sentence du juge : or, l'on n'auroit pas besoin de faire casser ces sortes de contrats, par sentence du juge, s'ils étoient nuls de droit positif.

6. Il y a des contrats, qui, étant faits par une crainte grave et injuste, sont nuls et invalides selon le droit positif, civil et canonique, qui demandent, pour ces contrats, une liberté entière et parfaite : tels sont les mariages, les fiançailles, les constitutions de dot, les élections de prélats, les résignations des bénéfices, la profession religieuse, et autres dont les auteurs font mention.

7. La crainte légère ne rend point invalides les contrats ; on ne peut demander la rescision de ceux qu'elle a fait faire ; elle est trop peu considérable pour pouvoir les annuller. *Vani timoris justa excusatio non est*, dit une des règles du droit. Ce seroit donner occasion à une infinité de procès, si l'on déclaroit nuls les contrats faits par une crainte légère, même injuste. Cependant,

celui qui a fait faire un contrat par une pareille crainte, si elle a été la cause de ce contrat, est obligé, en conscience, à restituer tout le dommage qu'il a causé à celui qu'il a contraint à cet engagement; parce que tout ce qu'il a obtenu de lui, il l'a obtenu injustement, et en faisant tort à la personne qu'il a intimidée.

De l'Obligation que produisent les Contrats.

L'OBLIGATION est un lien par lequel on est obligé à donner, à faire, ou à souffrir, ou à ne pas donner, ou à ne pas faire.

On divise l'obligation en naturelle, civile et mixte. L'obligation purement naturelle, est un lien de l'équité naturelle, qui oblige selon la conscience seulement. Celle qui est purement civile produit une action dans le for extérieur, à cause de quelques présomptions, quoiqu'elle n'oblige pas en conscience. Celle qui est mixte oblige en conscience, et produit une action par laquelle on peut être poursuivi dans le for extérieur, pour être condamné à y satisfaire.

Par le mot *action*, on entend un droit de poursuivre en jugement, ce qui nous est dû, ou ce que nous prétendons devoir nous être restitué.

Tout contrat qui a toutes les conditions prescrites par les lois, oblige en conscience, comme dans le for extérieur, les parties contractantes à l'exécuter.

Il y a des contrats qui sont tellement annullés par le droit positif, qu'ils n'obligent en aucune manière, s'ils manquent des conditions prescrites par les lois humaines: tels sont, par exemple, aujourd'hui les mariages clandestins. Si la loi ne défend un contrat, qu'à cause de certaines circonstances accidentelles, et qui n'en touchent pas la substance, elle n'est pas censée l'annuller. Ainsi, un mariage célébré dans le temps de l'avent, quoiqu'illicite, n'est pas pour cela invalide. Si la loi dé-

fend un contrat sous peine de nullité, ou en déclarant qu'il ne produira aucune obligation, et qu'on sera obligé de rendre le profit qu'on en aura retiré, c'est une preuve qu'elle a voulu l'annuller.

Le serment, fait pour assurer un contrat qu'a fait faire le dol, la violence, ou quelqu'autre cause injuste de la part de celui auquel le serment a été fait, ne valide pas tellement ce contrat, qu'il ne puisse pas être annullé. Quelque force qu'ait un serment pour obliger, il n'empêche pas qu'un contrat qu'il appuie et qui est nul de sa nature, ne soit toujours nul, parce qu'il n'en change pas la substance.

Quand le contrat n'est nul que par le droit positif, le serment le rend valide, s'il n'est déclaré nul par le droit, qu'en faveur du bien particulier, parce que chacun peut renoncer à son droit: or, on est censé avoir voulu sacrifier celui qu'on avoit que ce contrat fût nul, en l'autorisant par la force du serment. Il n'en est pas de même si le contrat n'a été déclaré nul, qu'en vue du bien public, auquel les particuliers ne peuvent renoncer.

Dans les contrats dont l'accomplissement dépend de l'événement d'une condition à venir, toutes choses demeurent en suspens, et au même état que s'il n'y avoit pas eu de convention, jusqu'à ce que la condition soit arrivée: si la condition n'arrive pas, la convention est anéantie. La condition qui doit accomplir le contrat étant arrivee, elle donne l'effet au contrat, et produit les changemens qui en doivent suivre. Ainsi, dans une vente qui doit s'accomplir par l'événement d'une condition, l'acheteur n'a cependant qu'une espérance, sans aucun droit de jouir ni de prescrire; le vendeur demeure le maître de la chose vendue, et les fruits sont à lui. Mais, la vente étant accomplie par l'événement de la condition, l'acheteur devient en même temps maître; et ce changement a les autres suites qui sont les effets de la convention.

Le contrat qui se fait sous une condition qui regarde le présent ou le passé, est, au moment même qu'il se fait, ou valide, ou invalide, selon que la condition dont il dépend, est ou n'est pas; parce qu'alors on ne peut pas dire que le consentement des contractans soit suspendu. Ainsi, par exemple, si une marchandise est vendue, à condition que la vente n'aura lieu qu'en cas que la marchandise soit déjà arrivée à un tel port, la vente est, ou d'abord accomplie, si la marchandise est au port, ou d'abord nulle, si elle n'y est pas. Et la convention n'est point suspendue, quoique ceux qui traitent sous de telles conditions ignorent s'ils sont obligés ou non; mais c'est seulement l'exécution qui est suspendue, jusqu'à ce qu'ils sachent si la condition est arrivée, ou non.

Un contrat qui dépend d'une condition future, mais nécessaire, n'est point suspendu, et il a aussi toute sa force dans le temps même qu'il est fait; parce qu'alors la certitude de l'événement rend la condition présente. Si au contraire la condition ne doit pas nécessairement arriver, le contrat est suspendu, jusqu'à ce que l'on voie si elle aura, ou elle n'aura pas lieu; parce que jusques-là le consentement des contractans est incertain : aucun des deux cependant ne peut se rétracter malgré l'autre, parce qu'ils se sont tous les deux engagés à attendre l'événement de la condition : ainsi ils ont l'un sur l'autre un droit réciproque de ne pouvoir se dédire, qui ne peut cesser que par un accord mutuel.

Si l'événement ou l'accomplissement de la condition est empêché par celui des deux contractans qui a intérêt qu'elle n'arrive point, soit qu'elle dépende de son fait ou non, la condition, à son égard, sera tenue pour accomplie, et il sera obligé à ce qu'il devoit faire, ou donner, ou souffrir, au cas de la condition, pourvu toutefois que celui qui a empêché cette condition, ne se soit pas conservé le droit et la liberté de l'empêcher : par exemple, si un homme promet à un autre de lui

donner mille écus s'il se marie, il n'est pas pour cela obligé de se marier, afin d'accomplir sa promesse et de lui donner cette somme ; il faudroit penser autrement, s'il la lui avoit promise à condition qu'il lui procureroit un mariage.

Lorsque la condition est arrivée, le contrat, de conditionnel qu'il étoit, devient absolu, sans qu'il soit nécessaire que les contractans donnent un nouveau consentement; parce qu'alors le contrat est parfait.

Les conditions impossibles, ou déshonnêtes, annullent, de droit naturel, les contrats auxquels elles sont ajoutées, parce que de pareilles conditions sont censées ne pouvoir avoir lieu. Celles qui sont impossibles ne devant jamais arriver, on ne peut être censé vouloir en faire dépendre aucune convention. Celles qui sont déshonnêtes, ne pouvant obliger, ne peuvent fonder aucun engagement.

DES CONTRATS EN PARTICULIER.

De la Vente et de l'Achat.

Le contrat de vente est une convention par laquelle on donne une chose pour un prix d'argent, en monnoie publique. L'achat est une convention par laquelle on donne un tel prix pour avoir une telle chose. La vente et l'achat ne sont proprement qu'un même contrat réciproque, qui oblige l'acheteur et le vendeur, la vente ne pouvant être sans l'achat, ni l'achat sans la vente.

L'achat diffère du louage, parce qu'il donne le domaine et la propriété de ce qu'on achète. Il diffère de l'échange, en ce que, dans l'échange, on donne une chose

en permutation d'une autre, comme du blé, pour du vin; mais dans l'achat, on donne de l'argent.

Il doit y avoir de la bonne foi du côté du vendeur, et du côté de l'acheteur. Il n'est pas permis d'user d'artifice, pour engager une personne à vendre une chose moins qu'elle ne vaut; ou pour l'engager à l'acheter à un prix qui excède sa plus haute valeur.

Le prix que l'on donne pour la chose qu'on achète, doit être fixe et certain; parce qu'il est de l'essence du contrat de vente, qu'il y ait un prix certain et déterminé pour la chose vendue et achetée, sans lequel ce contrat ne sauroit subsister. Mais, si le vendeur et l'acheteur convenoient ensemble de s'en tenir au prix que régleroit un tiers, alors le contrat seroit valide. Si l'acheteur promettoit seulement en général, de donner le juste prix de ce que vaut la chose qu'il achète, il n'y auroit point de vente à cause de l'incertitude du prix.

La chose qu'on achète, doit aussi être déterminée ou en général, ou spécialement. Elle peut être censée marquée suffisamment, quoiqu'on en ignore la qualité et la quantité; comme quand on l'achète en espérance, lorsqu'on achète, par exemple, d'un pêcheur son coup de filet, ou ce qu'un homme tuera à la chasse.

Il n'est pas nécessaire, pour la validité du contrat de vente et d'achat, que le consentement des parties soit énoncé par un écrit privé ou public; elles peuvent le donner verbalement, à quelque somme que la convention monte : quand les parties en sont demeurées d'accord, elles doivent l'exécuter; mais, en cas de dénégation, on n'est pas reçu, suivant l'ordonnance du mois d'avril 1667, Tit. 20. Art. 2, à en faire preuve par témoins, lorsque la convention excède la somme de cent livres.

Si les parties sont d'accord de s'en tenir à la simple convention verbale, le contrat de vente et d'achat est parfait dès le moment que la convention est arrêtée entre les parties; quoique le prix n'en ait

pas été payé, ni la chose délivrée, et qu'il n'y ait point d'arrhes données. Mais, si les parties sont convenues que le contrat soit rédigé par écrit sous seing privé, la vente est parfaite, et elles sont liées si-tôt qu'elles ont écrit et signé leur convention. Si elles sont convenues de passer un acte devant notaire, la vente n'est point censée parfaite que l'acte n'en ait été fait et signé par les parties, les témoins et le notaire: jusqu'à ce que tout cela ait été ainsi fait, il est permis à une des parties de se désister, et de rendre, par ce moyen, la vente nulle. Si néanmoins la vente avoit été faite sous signature privée, et que les parties fussent convenues par cet écrit, qu'il seroit ensuite reconnu devant notaire, une partie ne pourroit pas s'en départir sans le consentement de l'autre.

Le contrat de vente et d'achat étant accompli par le seul consentement des parties, quand elles sont dans le dessein de s'en tenir à leur convention verbale, il devient alors obligatoire de part et d'autre : le vendeur est obligé de livrer à l'acheteur la chose dans le temps et dans le lieu dont on est convenu; et, s'il ne la livre pas, il sera condamné, à l'arbitrage du juge, aux dommages et intérêts de l'acheteur; et l'acheteur est tenu de payer au vendeur le prix dans le terme porté par la convention. Le vendeur a alors une action contre l'acheteur pour se faire payer le prix convenu et les dommages et intérêts, s'il est en demeure; et, si l'acheteur étoit tenu d'enlever, dans un certain temps, la chose vendue, et qu'il ne l'ait pas fait, il est obligé d'indemniser le vendeur, si, pour conserver la chose, il a fait des dépenses dont il n'étoit pas tenu.

Quoique le contrat de vente soit accompli par le seul consentement des parties, en sorte que l'acheteur puisse contraindre le vendeur à lui délivrer la chose vendue, néanmoins la vente n'est censée consommée que par la tradition réelle ou délivrance de la chose vendue.

Dans ce royaume (1), l'acheteur ne devient propriétaire incommutable de la chose vendue, que quand elle lui a été délivrée et qu'il la possède réellement. Le contrat de vente, accompli par le seul consentement, ne produit qu'une action personnelle pour obtenir la propriété de la chose vendue; de sorte que, si la même chose est vendue à deux différentes personnes, celui qui en aura la possession réelle et actuelle, quoiqu'il soit le dernier acheteur, sera préféré au premier, et il en demeurera le propriétaire. Le premier acheteur n'aura, contre son vendeur, qu'une action en dommages et intérêts.

DES Choses qui peuvent se vendre.

TOUT ce qui entre dans le commerce des hommes, et peut être apprécié, est susceptible de vente; soit meubles, soit immeubles; choses corporelles ou incorporelles, comme les servitudes; soit qu'elles existent dans la nature, ou qu'elles ne consistent que dans l'espérance; pourvu que les lois n'en aient point interdit le commerce: car il y a certaines choses dont la vente est défendue.

Personne ne doit ignorer qu'il n'est pas permis de vendre ni d'acheter les choses sacrées; comme sont les Sacremens, les saintes huiles, les reliques des saints, le droit de patronage. La vente en seroit non-seulement nulle, mais même très-criminelle.

Il est défendu, par le droit divin et par le droit naturel, de vendre et d'acheter les choses qui sont mauvaises d'elles-mêmes, qui ne peuvent servir qu'à causer quelque préjudice spirituel ou corporel au prochain; comme sont certains poisons qui ne servent qu'à tuer les hommes; les livres lascifs, qui provoquent à l'impureté et corrompent le cœur de ceux qui les lisent; les tableaux déshonnêtes, les libelles diffamatoires, les

(1) Voir l'art. 1583. cod. civ.

chansons, et tout ce qui est contre l'honneur et la réputation du prochain,

Quant aux choses qui, quoique mauvaises d'elles-mêmes, peuvent servir à de bons usages, comme sont certains poisons qui entrent dans la composition des remèdes ou qui sont employés dans les arts, on ne doit les vendre qu'aux personnes que l'on croit probablement n'en devoir pas abuser. On ne doit pas même vendre les choses indifférentes d'elles-mêmes, si l'on prévoit que ceux qui les achètent, veuillent s'en servir pour faire du mal.

Il n'est pas permis de vendre les livres hérétiques ou de magie, qu'aux personnes qui ont permission de les lire, et qu'on croit vraisemblablement n'en devoir pas faire mauvais usage. Le vendeur ne doit pas présumer sans fondement et sans cause, ce mauvais usage.

Il n'est pas permis de vendre de la viande, et d'en donner à manger en carême et aux jours d'abstinence, aux catholiques qui n'ont pas permission d'en user, ni aux hérétiques qui ne sont pas malades, et qui ne peuvent être excusables de violer les lois de l'Eglise, parce qu'ils y ont été assujettis par le Baptême.

On ne peut vendre une succession à écheoir : cette vente seroit contre les bonnes mœurs, elle induiroit à souhaiter la mort à autrui.

Nul particulier ne peut vendre les choses qui appartiennent au public, comme sont les places, les fontaines publiques, les grands chemins. Si un homme ignorant que ces choses fussent publiques, les avoit achetées d'un autre, le vendeur seroit obligé aux dommages et intérêts envers l'acheteur qu'il auroit trompé.

Nous avons dit ci-dessus, qu'on peut vendre des choses *qui ne consistent que dans l'espérance*, et dont l'événement est douteux et incertain; comme l'espérance d'une pêche, d'un coup de filet, d'une chasse,

d'une navigation; et, quoiqu'il n'en provienne rien, l'acheteur est néanmoins obligé de payer le prix promis. Mais, dans ces cas, si le vendeur étoit la cause que l'acheteur n'a eu aucun profit, il seroit tenu de le dédommager.

Il est défendu de vendre aux ennemis de l'état, des armes, des munitions de guerre et de bouche, comme poudre, plomb, boulets, bombes, blé, vin et autres provisions.

Il est défendu aux cabaretiers, par les lois de l'état comme par les lois de l'Eglise, de vendre du vin et de donner à boire et à manger aux habitans du lieu, les jours de dimanche et fêtes fêtées, pendant les heures du service divin.

On ne peut vendre les jours de dimanche et de fête, que les choses nécessaires à la vie, qui se consument dans le jour; mais il n'est pas permis de les étaler et exposer en vente, pour les vendre publiquement. On doit tenir les boutiques fermées, ou tout au plus n'en laisser qu'une partie entr'ouverte; cela suffit pour indiquer ces sortes de marchandises à ceux que la nécessité engage à en acheter ces jours-là. Pour les choses qui ne sont pas nécessaires à la vie, il n'est pas permis de les vendre les jours de dimanche et de fête, même en tenant les boutiques fermées: car c'est faire le trafic, et le trafic est défendu dans ces saints jours. Aucune raison ne peut excuser ceux qui agissent autrement, et qui osent mépriser ouvertement la loi de Dieu, et celles de l'Eglise sur ce sujet.

Les curés doivent sans cesse instruire leurs paroissiens sur cette matière, comme sur la vente de vin, pendant les heures du service divin; et s'opposer selon leur pouvoir aux abus contraires. Les confesseurs doivent pareillement interroger là-dessus leurs pénitens, et différer l'absolution à ceux qui refuseront d'obéir au précepte de l'Eglise sur cet article. Dans

ce diocèse où cet abus est si commun, cela leur est enjoint à tous.

Il y a des choses dont la vente n'est pas absolument illicite, et n'est vicieuse et prohibée, que quand on n'observe pas les formalités et solennités requises par les lois. Telles sont la vente des biens dépendans des bénéfices, des biens des mineurs, et celle des biens patrimoniaux des villes.

Celui qui a vendu une chose qu'il savoit être hors du commerce, à un autre qui, en l'achetant, ignoroit de bonne foi qu'elle pût être vendue, n'est pas obligé de livrer cette chose : il est seulement tenu aux dommages et intérêts envers l'acheteur, qui a une action contre lui pour répéter son argent.

On ne peut vendre le bien d'autrui sans son consentement ; parce qu'on ne peut donner à personne plus de droit sur un bien, que l'on n'en a soi-même.

Les personnes qui n'ont pas la libre administration de leurs biens, ne peuvent vendre ; comme sont les insensés, les fous, les furieux, les interdits. Ceux qui sont condamnés pour avoir commis des crimes capitaux, ne peuvent vendre ni aliéner leurs biens au préjudice de la confiscation. Un héritier, chargé d'une substitution, ne peut pas vendre le bien qu'il ne possède qu'avec l'obligation de le laisser à celui qui lui est substitué.

Du Prix des choses vendues ou achetées.

Les lois de la justice veulent qu'il y ait de l'égalité dans le contrat de vente, c'est-à-dire, qu'il y ait une juste proportion entre le prix et la valeur de la chose qu'on vend ou qu'on achète. L'égalité ne s'y trouvera point, si le prix excède la valeur de la chose, ou la chose, la valeur du prix ; et le contrat ne sera ni légitime, ni selon la conscience : la vente et l'achat, étant faits pour l'utilité commune, ne doivent pas

être plus au profit de l'un que de l'autre. Si les lois civiles ôtent la liberté de se pourvoir en justice contre un contrat où il n'y a pas lésion d'outre moitié du juste prix, c'est pour éviter une infinité de procès, de chicanes, qui arriveroient s'il y avoit ouverture à demander la résolution d'un contrat pour toutes sortes de lésions, et non pour donner le droit d'acheter ou de vendre les choses plus ou moins qu'elles ne valent. Cette règle est pour le barreau, *non quia approbat*, dit saint Augustin, *sed quia non punit;* mais elle ne peut servir pour la conscience. Par rapport au for de la conscience, il faut vendre au juste prix, comme aussi donner le juste prix de la chose qu'on achète.

Pour juger du prix des choses qui se vendent, il faut observer que le prix *naturel* ou *commun* ne consiste pas dans un point indivisible, comme le prix qu'on appelle *légitime*, qui a été fixé par le prince ou par les magistrats; mais il a une certaine étendue, parce qu'il dépend du jugement de plusieurs. C'est de là qu'on distingue trois sortes de prix naturels. Le premier est le prix rigoureux, qu'on nomme *le plus* haut prix, parce que le vendeur ne peut pas l'excéder sans injustice. Le second est le prix *vil et le plus bas*, parce que l'acheteur ne peut pas le diminuer sans injustice. Le troisième est le prix médiocre, *moyen*, *modéré*, qui tient le milieu entre le plus haut et le plus bas.

On a été obligé d'admettre cette distinction des trois différens prix des denrées et des marchandises, pour suppléer à la difficulté qu'il y auroit d'en fixer le prix, dès-là qu'il ne l'est pas par le prince, et que l'estimation en varie suivant qu'elles sont rares ou communes. Mais aussi, pour le régler au juste, et empêcher que l'on ne le porte trop loin au-delà des bornes de son étendue, la différence de ces trois degrés doit être de peu de conséquence, et elle doit seulement consister dans une petite addition du moyen au plus haut prix, ou dans une petite diminution du moyen au plus bas

prix; de sorte que cette addition ou diminution ne soit pas capable d'ôter l'égalité qui doit se trouver entre la valeur de la chose et le prix qu'on en donne.

Plusieurs auteurs donnent, dans un exemple sensible, une règle pour discerner la différence de ces trois degrés de prix d'une même chose. Le moyen prix d'une chose, disent-ils, est de cent écus, et le plus haut sera de cent cinq écus, et le plus bas de quatre-vingt quinze écus, c'est-à-dire que, si le prix modéré d'une chose est de vingt livres ou vingt écus, etc. le plus haut prix sera plus fort du vingtième, et le plus bas, plus petit ou moins fort du vingtième. Le prix modéré d'une étoffe est-il de vingt sous? le plus haut sera ordinairement de vingt-un sous, et le plus bas, de dix-neuf sous ou environ.

Il s'ensuit de ces maximes, que le plus haut et le plus bas prix d'une chose se règlent par rapport au moyen prix; et ce prix moyen se règle suivant l'estimation qu'en font les personnes éclairées et intelligentes dans le commerce.

On doit suivre ces règles si justes, non-seulement dans la vente des marchandises qui sont nécessaires dans le cours ordinaire de la vie, mais aussi dans la vente des pierreries, des tableaux, des fleurs, des bijoux, des oiseaux, et des autres choses que les curieux recherchent uniquement pour leurs plaisirs. La justice demande qu'on ne les vende que suivant qu'elles sont de bonne foi estimées communément par leurs connoisseurs, par rapport aux circonstances du temps et des personnes.

Lorsque le droit dit que la chose vaut autant qu'elle peut se vendre, cela doit s'entendre, pourvu qu'elle se vende au juste prix. C'est le sens de la loi, qui, dans un autre endroit, assure que le prix des choses se doit régler sur celui de leur estimation. Ainsi ce prix ne dépend pas de la cupidité du vendeur, et les choses ne valent pas autant qu'il pourroit les vendre

au-delà de ce qu'elles sont communément estimées par les personnes intelligentes dans le commerce.

Il est permis, à la vérité, aux marchands, de gagner sur les marchandises qu'ils vendent, mais c'est en suivant les règles suivantes. 1. Ils peuvent déduire tous les frais qu'ils sont obligés de faire pour le public, en voyages, nourriture de domestiques, loyers de maison, etc. Ils doivent examiner ce que les marchandises leur ont coûté, et ensuite gagner tant par livre sur la vente de ces marchandises; ce gain se doit communément régler par l'usage et les coutumes des lieux, et le jugement des personnes expérimentées dans le commerce. Il est encore permis aux marchands de profiter sans fraude et sans monopole, des circonstances qui sont favorables pour faire plus estimer leurs marchandises dans un temps ou dans un lieu, qu'elles ne le seroient dans un autre temps ou dans un autre lieu.

Il faut encore observer que le prix commun des choses augmente ou diminue, 1. par l'abondance ou la disette de la marchandise. 2. Par la quantité ou la rareté de l'argent. 3. Par le grand ou le petit nombre des acheteurs et des vendeurs. 4. Par la manière de vendre: car on vend les marchandises plus cher en détail qu'en gros, on vend moins cher à l'encan que dans les boutiques. 5. Selon le plus grand ou le moindre besoin commun des acheteurs: car on vend, en temps de guerre, les armes plus cher qu'en temps de paix. La raison est que l'estimation que font les hommes des marchandises, change selon ces différentes circonstances. Quant au besoin d'un ou deux particuliers, il ne doit pas faire augmenter ou diminuer la marchandise: car les hommes ne changent pas de sentiment sur sa valeur, parce qu'un ou deux particuliers en ont plus ou moins de besoin: on ne peut donc se prévaloir, dans un achat, de la nécessité d'un particulier, ni de l'indigence d'un homme que le fâcheux état de ses affaires oblige de vendre son bien; ni de

la simplicité ou ignorance du vendeur, qui ne connoît pas la valeur de ce qu'il vend.

On commet une injustice manifeste, en vendant une marchandise, de la qualité portée par l'ordonnance du supérieur, au-dessus du prix que le supérieur y a mis; et l'on est obligé à restitution. S'il n'y a point de prix fixé par le prince ou par les magistrats, on doit vendre selon le prix naturel; et, si on ne le fait pas, on est obligé à restituer.

Ceux-là pèchent grièvement contre la justice, qui vendent à faux poids et à fausse mesure: aussi ce péché est très-expressément défendu en plusieurs endroits de l'Ecriture sainte.

Quoique, généralement parlant, il ne soit pas permis en conscience de vendre au-dessus du plus haut prix, ni d'acheter au-dessous du plus bas prix, il y a cependant des cas où l'on peut vendre au-dessus du plus haut prix commun, sans être censé vendre au-delà du juste prix.

Le premier cas est, quand celui qui vend une chose fort utile à l'acheteur, en souffre une diminution de gain, et ne vend la chose que parce qu'on l'en prie; il peut, à raison du gain cessant, la vendre au-dessus du plus haut prix commun. Par exemple, un marchand qui étoit dans le dessein de ne pas vendre sa marchandise dans le temps qu'on l'en prie, mais de la garder jusqu'au temps auquel il jugeoit probablement qu'elle vaudra davantage, et qui ne la vend qu'à la sollicitation de l'acheteur, peut la vendre au-dessus du plus haut prix qu'elle vaut dans le temps qu'il la vend. La raison est, qu'il peut exiger un prix qui comprenne son dédommagement et la valeur de la chose qu'il vend. Mais, afin qu'il n'y ait point d'injustice en cela, il faut, 1. qu'il soit en état et ait véritablement intention de différer à vendre sa marchandise jusqu'au temps où elle se vend ordinairement plus cher; 2. qu'il soit comme assuré, et ait lieu de croire proba-

blement qu'elle vaudra, dans le temps qu'il se propose de la vendre, autant ou peut-être plus qu'il ne la vend ; 3. qu'il la vende même quelque chose de moins de ce qu'il juge probablement qu'elle vaudra dans le temps qu'il s'étoit proposé, à cause de l'incertitude ; 4. qu'il déduise, sur le prix du temps où il vouloit différer de la vendre, le déchet, la peine, les soins et la dépense qu'il auroit fallu supporter pour garder sa marchandise jusqu'à ce temps-là : car, s'il n'est pas juste qu'un homme fasse plaisir à son préjudice ; il n'est pas juste aussi qu'il gagne plus sur sa marchandise, qu'il n'auroit gagné s'il l'avoit gardée.

Il faut cependant observer, que ce premier cas n'autoriseroit pas à vendre plus cher sa marchandise, si on vendoit à une personne pauvre que le besoin pressant obligeroit d'acheter, et à laquelle on seroit alors tenu de faire l'aumône, ou au moins de prêter gratuitement.

Le second cas est, lorsqu'on souffre, en vendant, et que ce dommage provient de la privation de ce qu'on vend. Mais alors il faut que le vendeur soit prié de vendre pour faire plaisir à l'acheteur ; parce que l'acheteur est cause de la perte que souffre le vendeur : car, si le vendeur étoit contraint de vendre, par la nécessité de ses affaires ou par l'ordre de la justice, il ne pourroit pas vendre ce bien au-dessus du plus haut prix commun dans le temps qu'il le vend ; parce que celui qui est obligé de vendre son bien, ne peut faire payer le dommage qu'il souffre, à celui qui n'en est pas la cause.

En vendant une chose, dans les cas dont nous venons de parler, au-dessus du plus haut prix commun, on ne la vend pas au-dessus de sa juste valeur et de son juste prix ; parce que, dans ces circonstances, sa valeur est plus estimable, et son prix est plus grand.

Quoique la chose que l'on vend soit d'une plus grande utilité à l'acheteur, ou qu'elle lui fasse beaucoup

de

de plaisir, si le vendeur, en s'en privant, ne souffre pas du dommage, il ne peut la vendre au-dessus du plus haut prix à cause de l'utilité dont elle est à l'acheteur, ou du plaisir qu'elle lui fait, parce que cette utilité et ce plaisir n'appartiennent pas au vendeur, mais à l'acheteur. Le vendeur peut néanmoins accepter ce que l'acheteur lui donne de lui-même volontairement, de bon gré, et par pure reconnoissance.

L'attachement que le vendeur a pour la chose qu'il vend, l'autorise à la vendre à un plus haut prix; parce qu'alors il se prive du plaisir ou de l'utilité qu'il en retireroit, ce qui la rend plus estimable; mais il faut remarquer, 1. que le vendeur doit avertir l'acheteur, de la raison pour laquelle il lui fait payer cette chose, à un plus haut prix qu'elle ne vaut par elle-même. 2. Que, si le vendeur offre, de lui-même, à vendre cette chose, il ne peut, par la raison de l'attachement qu'il y a, ou du dommage qu'il souffre en la vendant, la vendre plus cher; parce qu'alors l'acheteur n'est pas la cause qu'il s'en prive. 3. Qu'il ne s'agit pas ici des marchands qui tiennent boutique pour le public: l'affection qu'ils peuvent avoir pour certaines marchandises ne les autorise pas à les vendre à un plus haut prix, parce que leur profession les oblige à ne vendre leurs marchandises qu'au prix qu'elles valent par elles-mêmes. 4. Que l'affection du vendeur pour la chose qu'il vend, doit être modérée et raisonnable, pour ne pas s'autoriser par-là à la vendre à un prix énorme.

Quoiqu'il soit permis d'acheter une chose qui se vend à l'encan, à un moindre prix qu'elle ne vaut, ou de la vendre à un plus haut prix, à cause de l'autorité de la justice, qui autorise le prix de ce qui se vend et s'achète alors, il faut cependant prendre garde qu'il ne se glisse, dans ces occasions, quelque fraude ou dol; comme de cacher les défauts de ce qui est exposé en vente; d'aposter de faux enchérisseurs pour

en augmenter le prix; de proposer à un courtier de lui vendre dans le moment qu'on prévoit qu'il y aura peu d'acheteurs, afin de lui faire tomber l'adjudication; de convenir avec d'autres, d'empêcher qu'il n'y ait des enchérisseurs, afin que la chose se vende à vil prix.

Le prix appelé *légitime*, c'est-à-dire, qui est déterminé par le prince, ou taxé par le magistrat, consistant dans un point indivisible, ne peut être augmenté ni diminué. Ainsi, on commet une injustice qui oblige à restitution, lorsqu'on vend une chose au-delà de ce prix, ou qu'on l'achète à meilleur marché, sans avoir obtenu aucune diminution de celui qui la vend.

On peut, sans injustice, vendre une marchandise au prix courant dans un lieu où elle est chère, quoiqu'on sache que dans peu elle diminuera de prix; comme on peut acheter au prix courant une chose qui est à un bas prix, quoiqu'on sache que dans peu elle augmentera. On n'est pas obligé alors d'avertir que le prix va diminuer ou augmenter. Il faut cependant prendre garde, de n'user d'aucun artifice pour empêcher qu'on ne le sache. On feroit, à la vérité, une action de charité très-louable et très-chrétienne, de dire ce que l'on sait du changement qui va arriver au prix de ce qu'on vend ou de ce qu'on achète; mais l'on n'y est pas obligé par justice: l'on n'y est même pas obligé par la loi de la charité, en sorte qu'on soit coupable de péché si on ne parle pas de ce changement; parce que la charité ne défend pas de veiller à ses intérêts en profitant du droit que donnent les lois, quoiqu'un autre en souffre.

Il faut cependant avouer, que ce seroit blesser la charité de vendre une grande quantité de marchandises que l'on sait à la veille de diminuer, à un autre que cet achat ruinera par la perte que lui en causera le déchet, sans le lui faire connoître; car, si la charité

demande que nous secourions le prochain qui est dans une extrême nécessité, dût-il même nous en coûter quelque bien, à plus forte raison demande-t-elle que nous ne le laissions pas tomber dans la pauvreté pour nous enrichir.

On ne peut même excuser d'injustice, celui qui, sachant que le prix courant d'une marchandise va diminuer, presseroit beaucoup plus fortement qu'il ne feroit sans cela, un acheteur d'en prendre beaucoup plus qu'il n'en prendroit s'il n'en étoit ainsi pressé. Il faut en dire de même de celui qui, sachant l'augmentation prochaine de la monnoie dont le public n'est pas encore informé, emprunteroit de grosses sommes qu'il n'auroit pas empruntées sans cette considération. L'un et l'autre doivent être regardés comme gens de mauvaise foi.

A qui appartiennent les fruits d'une chose vendue.

Il est certain, et tous les auteurs en conviennent, que tous les fruits de la chose vendue appartiennent à l'acheteur, lorsqu'il en a payé le prix, et qu'elle lui a été délivrée; parce qu'il en est alors pleinement le maître. Il faut en dire de même, si l'acheteur a donné au vendeur sûreté pour le paiement; ou si ce dernier a accordé à l'acheteur un délai pour ne le satisfaire que dans un certain temps.

Les auteurs avouent encore communément, que tous les fruits pendans, qui, par exemple, sont attachés aux arbres, appartiennent à l'acheteur en vertu du seul contrat, même avant le paiement du prix et la délivrance du fonds, au moins quant à leur valeur au temps de la vente: parce que les fruits sont une partie du fonds, ce qui doit s'entendre de tous fruits pendans, soit qu'ils soient mûrs, soit qu'ils ne le soient pas. Mais si,

avant la vente conclue, les fruits ont été séparés du fonds, si, par exemple, le blé ou le bois avoient été coupés, ils appartiendroient au vendeur, quoiqu'il ne les eût pas fait encore emporter lors de la vente de ce fonds. Nous avons dit que les auteurs conviennent communément que les fruits pendans appartiennent à l'acheteur, même avant le paiement du prix et la délivrance du fonds, *au moins quant à leur valeur au temps de la vente;* parce qu'il y a quelques docteurs qui soutiennent que l'augmentation de ces fruits après la vente, appartient au vendeur avant le paiement du prix et de la délivrance du fonds; par la raison, disent-ils, que l'acheteur n'en est pas alors le maître. Ce qui paroît cependant étonnant: car, comment peut-on dire que les fleurs que pousse un arbre, soient à l'acheteur après la vente, et que les fruits ne lui appartiennent pas?

Lorsque l'acheteur n'a pas payé le prix de la chose vendue, mais l'a offert, et que c'est le vendeur qui est en demeure pour la délivrance, les docteurs disent encore communément que tous les fruits sont à l'acheteur; parce que, le fonds lui étant dû, les fruits qu'il produit lui appartiennent. En sorte que le vendeur est tenu envers lui, dans le for de la conscience, de tous les intérêts, soit intrinsèques, soit extrinsèques. Nous appelons *intérêts intrinsèques*, les fruits provenus de la chose vendue. Nous appelons *intérêts extrinsèques*, les fruits que l'industrie de l'acheteur en auroit retirés, s'il eût fait, par exemple, transporter cette chose ailleurs, où il en auroit retiré davantage, parce qu'elle y étoit plus chère. Dans le for extérieur, le vendeur qui est en retard de délivrer ce qu'il a vendu, n'est tenu qu'aux intérêts intrinsèques, parce qu'on a voulu par-là empêcher une infinité de procès et de chicanes.

On demande à qui appartiennent les fruits d'un fonds vendu, lorsque le prix n'en a pas été payé, et

que l'acheteur est en demeure. Dans ce royaume, c'est à l'acheteur à retirer les fruits d'un fonds qu'il a acheté à crédit; mais il est tenu de payer les intérêts du prix de ce fonds, quand même, par accident, il n'en auroit retiré aucun fruit; il doit, par exemple, payer les intérêts du prix d'une maison qu'il a achetée, quoiqu'il n'ait pu la louer, ou qu'il l'ait louée à un plus bas prix qu'elle n'auroit dû l'être, eu égard à sa valeur. Et, en effet, les contractans seroient traités trop inégalement, si le vendeur étoit privé tout à la fois, et du fonds qu'il a vendu, et des fruits qu'il produit, et du prix qu'il devroit en retirer; tandis que l'acheteur profiteroit de tout, sous le prétexte du risque qu'il courroit de la perte du fonds qu'il auroit acheté, quoique souvent ce risque fût imaginaire, comme, par exemple, s'il avoit acheté un pré, ou une maison nouvellement et solidement bâtie. Si l'acheteur avoit un pareil avantage, il lui seroit facile de payer, dans peu d'années, le fonds qu'il auroit acheté, avec le seul revenu.

Ces intérêts ne doivent pas être regardés comme le gain usuraire que les lois défendent: car ils sont donnés par forme de compensation, qui est légitime, parce qu'ils tiennent lieu des fruits que le vendeur auroit retirés, s'il avoit eu ce fonds dont il n'a pas été payé. Mais il ne peut point exiger d'autres intérêts, même à raison du lucre cessant, ou du dommage naissant.

L'intérêt du prix des immeubles, et celui du prix des meubles ne sont pas dus également. A l'égard des meubles, l'intérêt du prix n'en est dû que du jour de la demande qui en est faite en justice. Et à l'égard des immeubles, l'intérêt du prix en est dû, du jour que la chose vendue a été livrée ou offerte.

Si le vendeur avoit donné à l'acheteur un certain temps pour payer, il ne lui seroit dû alors aucun

intérêt, à moins qu'il ne fût expressément convenu, entre l'acheteur et lui, qu'ils lui seroient payés.

DES Changemens dans la chose vendue, et sur qui tombe la perte ou le gain.

IL arrive souvent qu'avant que la vente soit entièrement consommée, divers événemens changent l'état de la chose vendue, la rendent meilleure ou pire, l'augmentent ou la diminuent; et qu'elle périt même, ou par sa nature, ou par des cas fortuits. Et, comme ces changemens causent des gains et des pertes qui regardent différemment, ou le vendeur ou l'acheteur, nous poserons les règles suivantes.

Tous les changemens qui arrivent avant que la vente soit accomplie, regardent le vendeur; parce que la chose est encore à lui, et que l'acheteur n'y a aucun droit. Et, comme le vendeur a la liberté de ne pas achever et accomplir la vente, si la chose se trouve devenue meilleure, l'acheteur a aussi la même liberté, s'il arrive un changement qui la diminue.

Tous les changemens qui arrivent après que la vente est accomplie (1), regardent l'acheteur; si la chose périt, avant même la délivrance, il en souffre la perte, et est toujours obligé d'en payer le prix. Il profite aussi de tous les changemens qui la rendent meilleure: car, après la vente, la chose est regardée comme étant à lui; le vendeur n'en demeure saisi que de son consentement, et pour la lui remettre.

Quoique l'acheteur ne soit rendu proprement le maître qu'après la délivrance, il ne laisse pas de souffrir ces pertes entre la vente et la délivrance. Car le contrat étant accompli, il a cet effet, que l'acheteur peut contraindre le vendeur à la délivrance, et que le

(1) Voir art. 1610 et 1611 du code civil.

vendeur ne possède encore la chose vendue, qu'avec la nécessité de la remettre à l'acheteur.

Si les changemens qui diminuent la chose vendue ou la détruisent, entre la vente et la délivrance, arrivent après que le vendeur est en demeure de la délivrer, il en souffre la perte, quand ils arriveroient sans aucune faute de sa part, et même par des cas fortuits; et il perd également la chose, et le prix qu'il doit rendre, s'il l'avoit reçu. Car, si la délivrance avoit été faite, l'acheteur auroit pu, ou vendre la chose, ou autrement prévenir la perte; et enfin le vendeur doit s'imputer son retardement.

Si, la délivrance étant retardée par le fait du vendeur et de l'acheteur, il arrive un changement qui diminue la chose vendue ou qui la détruise, l'acheteur ne pourra imputer au vendeur son retardement: puisqu'étant lui-même en demeure, ou par son absence, ou par quelqu'autre empêchement, ou même par sa négligence, il ne pourroit dire que le vendeur devoit lui avoir délivré. Que si le vendeur, ayant été en demeure, offre ensuite la délivrance, les choses étant entières, et que l'acheteur soit en demeure de recevoir; ou qu'au contraire l'acheteur ayant été en demeure, et faisant ensuite ses diligences, le vendeur ne délivre point, les changemens arrivés pendant le dernier retardement, tomberont sur celui qui aura été le dernier en demeure; pourvu cependant que celui qui a été en demeure le premier, n'eût pas été la cause que l'autre y a été après lui; parce qu'alors le retardement ne viendroit que de sa faute.

Dans les ventes des choses qui se vendent au nombre, au poids, ou à la mesure, toutes les diminutions et toutes les pertes qui arrivent avant qu'on ait compté, pesé, mesuré, regardent le vendeur: car jusques-là il n'y a point de vente; et les changemens qui arrivent ensuite, regardent l'acheteur.

Si une chose est vendue à l'essai pendant un certain temps, à condition qu'elle ne sera vendue qu'en cas qu'elle agrée, tous les changemens et les profits, ou pertes qui arriveront avant ou pendant l'essai, la vente n'étant pas encore accomplie, regarderont le vendeur, qui en est encore le maître.

Si l'on a vendu de deux choses l'une, soit au choix du vendeur ou de l'acheteur, et qu'après la vente, l'une des deux périsse pendant le délai réglé pour le choix, le vendeur doit l'autre, quand ce seroit la meilleure: car il en doit une. Et si toutes deux périssent, l'acheteur ne laisse pas de devoir le prix d'une : (1) car, sans cet engagement, le vendeur auroit pu se défaire de l'une et de l'autre; ainsi, celle que l'acheteur devoit avoir, est perdue pour lui.

Dans les ventes dont l'accomplissement dépend d'une condition, si la chose périt avant l'événement de la condition, elle sera perdue pour le vendeur, quoique la condition arrivât ensuite: car il étoit encore le maître; et, la chose étant périe, il ne peut plus y en avoir de vente; et enfin, il étoit sous-entendu, qu'on ne vendoit que ce qui seroit en nature au temps de la condition.

Si, dans le même cas, la chose ne périt pas, mais se diminue, et que la condition arrive qui accomplisse la vente, la perte sera pour l'acheteur. (2) Car le vendeur a été obligé de lui garder la chose, jusqu'à l'événement de la condition : et, comme cet événement en rend l'acheteur le maître, il doit souffrir de cette perte, de même qu'il auroit profité des changemens qui auroient pu rendre la chose meilleure.

Lorsqu'une condition est mise en faveur de l'un des contractans, ou qu'elle peut tourner à son avantage, si cette condition dépend du fait de l'autre en tout ou en partie, il n'est pas en la liberté de celui qui doit l'accomplir de manquer à cet engagement, pour en

(1) Art. 1193. Cod. civ. (2) Art. 1182. Cod. civ.

tirer son avantage au préjudice de celui qui a intérêt que la condition s'accomplisse. Ainsi, par exemple, si, dans une vente faite à condition que la délivrance se fera dans un tel jour et en un tel lieu, il arrive cependant que la chose augmente de prix, il ne dépend pas du vendeur d'annuller la vente et de garder ce qu'il avoit vendu, en manquant de délivrer au jour et au lieu pour profiter de ce changement : car l'acheteur avoit intérêt que cette condition fût exécutée. Et, si au contraire la chose vendue étoit diminuée de prix, il ne dépendroit pas de l'acheteur d'empêcher l'effet de la vente, en ne se trouvant pas au jour et au lieu où la délivrance devoit être faite : car le vendeur avoit intérêt à cette délivrance. Ainsi, dans une vente faite à condition que, si l'acheteur ne paie au terme, la vente sera résolue, s'il arrive cependant que la chose diminue de prix, il ne dépend pas de l'acheteur d'annuller la vente faute de paiement, pour éviter de prendre la chose et de souffrir la perte : car cette condition étoit en faveur du vendeur, et non de l'acheteur.

Il ne faut pas mettre au rang des changemens qui arrivent aux choses vendues sous condition, les fruits et les revenus qu'elles peuvent produire : car ils appartiennent toujours à celui qui se trouve maître de la chose au temps qu'ils se recueillent ; quoiqu'il se trouve que, par l'événement de la condition, il n'en soit pas le maître. C'est pourquoi, dans les ventes dont l'accomplissement dépend d'une condition, les fruits sont cependant acquis au vendeur ; encore que, si la condition qui doit accomplir la vente, arrive, la perte et le gain qui peuvent cependant arriver par les changemens de la chose vendue, soient pour l'acheteur. Et dans les ventes accomplies, et qui peuvent être résolues par l'événement d'une condition, les fruits sont cependant acquis à l'acheteur ; encore que, si la condition arrive qui résout la vente, la perte et le gain qui peuvent suivre des changemens de la chose vendue, soient pour le ven-

deur; parce que, dans tous ces cas, les changemens de la chose regardent celui qui doit en être le maître après l'accomplissement de la condition; et il doit l'avoir alors dans l'état où elle se trouve. Mais les fruits et les autres revenus qui étoient échus avant l'événement de la condition, ayant été séparés de la chose vendue, ils demeurent acquis à celui qui en étoit alors le maître.

S'il y a quelque convention dans le contrat de vente, qui déroge aux règles précédentes, et qui oblige ou le vendeur ou l'acheteur à souffrir la perte qui naturellement ne le regardoit point, il faut s'en tenir à la convention : car chacun peut renoncer à ce qui est à son avantage.

Il résulte de toutes ces règles qui regardent les changemens de la chose vendue, que, pour juger qui doit avoir le gain ou souffrir la perte, il faut considérer quelle est la chose vendue, et ce qui entre dans la vente; si la vente est accomplie, ou non; si elle est pure et simple, ou conditionnelle; si, étant accomplie, elle est ensuite résolue; s'il y a du retardement à la délivrance; si quelque faute a donné lieu au changement; et les autres circonstances, pour connoître par l'état des choses, qui étoit le maître lors du changement; ou qui, sans être le maître, doit souffrir la perte ou avoir le gain.

DES Obligations de l'Acheteur et du Vendeur.

LES principales obligations de l'acheteur sont, 1. de payer au vendeur le prix entier de la chose vendue au temps convenu. 2. De restituer au vendeur ce qu'il ne lui a pas donné du juste prix de la chose vendue, s'il l'a achetée moins qu'elle ne vaut. 3. Si le vendeur en ignore le prix, de l'avertir qu'elle doit être estimée davantage, soit en lui disant généralement qu'elle vaut plus; ou même, s'il est nécessaire, en fixant son juste prix, quoiqu'il puisse assigner le prix le plus bas auquel

il peut l'acheter. Ainsi, celui qui achéteroit d'un paysan, un diamant que ce dernier vendroit à vil prix, seroit obligé à lui restituer le surplus, selon la juste valeur du diamant. Mais celui qui achéteroit une chose au prix qu'elle est communément estimée, ne seroit pas tenu d'en découvrir au vendeur certaines qualités et propriétés qu'il lui connoît seul, et qui en augmentent le prix; parce qu'alors la connoissance particulière qu'a cet acheteur, ne doit pas lui nuire. Un homme, par exemple, qui achéteroit d'un autre, des herbes que l'on donne communément à manger aux bestiaux, mais dont il connoît en particulier la vertu, n'est pas obligé de faire part au vendeur de cette connoissance. L'acheteur n'est pas obligé de faire connoître au vendeur combien la chose qu'il vend est précieuse, si c'est le vendeur lui-même qui s'est déterminé à la vendre. 4. L'acheteur ne doit point se prévaloir de la nécessité du vendeur, pour acheter de lui les choses à moindre prix qu'elles ne valent. 5. Dans tous les cas où une vente peut être résolue, l'acheteur est tenu envers le vendeur, de prendre soin de la chose qu'il a achetée et qui lui a été délivrée, et de répondre de la détérioration où un fonds se pourroit trouver par sa faute, lors de la résolution de la vente. Il y a cette différence entre la résolution, et la nullité d'une vente, que la nullité fait qu'il n'y a jamais eu de vente, et que la résolution fait cesser la vente qui avoit été accomplie, mais ne fait pas qu'elle n'ait point été, quand même elle seroit résolue par la volonté du vendeur et de l'acheteur. Pour savoir quelles sont les causes qui font résoudre les ventes, il faut lire les jurisconsultes et les auteurs qui ont traité cette matière.

Le vendeur doit, 1. délivrer à l'acheteur la chose, conformément aux conventions qu'ils ont faites ensemble. 2. Conserver la chose vendue tandis qu'elle est entre ses mains, comme si c'étoit son bien propre. 3. Annuller la vente, s'il a employé la force, la crainte, le dol; ou réparer, selon l'équité, le dommage qu'il a

causé à l'acheteur. 4. Faire connoître les défauts essentiels de la chose, lorsqu'ils sont cachés et qu'ils ne paroisent pas au dehors, quand même l'acheteur ne l'exigeroit pas de lui : sur-tout si celui-ci en peut souffrir quelque dommage : s'ils rendent la chose vendue inutile, ou nuisible, pour l'usage auquel elle est destinée, et s'ils exposent l'acheteur à quelque danger.

Nous disons que le vendeur doit découvrir les défauts essentiels de la chose vendue, lorsqu'ils sont cachés; parce qu'il n'y est pas tenu, si ces défauts sont notoires, c'est-à-dire, s'il se peuvent facilement apercevoir par l'acheteur; par exemple, lorsqu'un cheval est boiteux : alors si l'acheteur se trompe, et s'il en souffre après l'avoir acheté sans l'avoir bien considéré, c'est sa propre faute, et il ne doit s'en prendre qu'à lui.

Cette décision suppose, 1. que l'acheteur soit en état de reconnoître le défaut de la chose qu'il a achetée : car, s'il a la vue foible, ou s'il est aveugle, de sorte qu'il ne puisse remarquer ce défaut, le vendeur doit le lui déclarer. 2. Que l'acheteur soit un homme entendu : car il n'est pas permis d'abuser de la simplicité du prochain. 3. Que ce défaut ne doive pas exposer l'acheteur à un péril évident. 4. Que le vendeur n'use pas de fraude, pour empêcher que l'acheteur ne s'aperçoive du défaut de la chose, parce qu'alors il est cause que ce dernier ne peut pas le connoître.

Si les défauts de la chose vendue sont tels, que l'acheteur ait pu les connoître et s'en rendre certain; comme si un héritage est sujet à des débordemens, si une maison est vieille, si les planchers en sont pourris, si elle est mal bâtie, l'acheteur ne pourra se plaindre de ces sortes de défauts, ni des autres semblables, parce que la chose lui est vendue telle qu'il la voit.

La protestation que fait le vendeur à l'acheteur, qu'au cas que la chose qu'il vend ait quelque défaut secret, il ne veut pas en être garant, ne le dispense pas de restituer à l'acheteur le dommage qu'il a souffert, si le

défaut est essentiel et que le vendeur l'ait connu; mais, si le vendeur ne savoit pas que la chose qu'il vendoit, eût des défauts essentiels, parce qu'il ne les connoissoit pas assez, il n'est obligé à aucune restitution; pourvu qu'il avertisse de bonne foi l'acheteur qu'il n'en garantit pas les défauts, parce qu'il ne la connoît pas assez; et pourvu qu'il ne la vende que son juste prix, eu égard aux risques que court l'acheteur qui l'achète dans ces circonstances: car s'il la vendoit au dessus de sa juste valeur, il seroit obligé de restituer à l'acheteur le surplus du juste prix. La grande règle que doivent suivre les vendeurs qui ont de la probité et de l'horreur de l'injustice, c'est d'être de bonne foi.

Si le vendeur a déclaré quelque qualité de la chose vendue, outre celles qu'il doit garantir naturellement, et que cette qualité se trouve manquer, ou que même la chose vendue se trouve avoir des défauts contraires, il faudra juger de l'effet de la déclaration du vendeur, par les circonstances de la conséquence des qualités qu'il aura exprimées, de la connoissance qu'il pouvoit ou devoit avoir de la vérité contraire à ce qu'il a dit, de la manière dont il aura engagé l'acheteur; et sur-tout il faudra considérer si ces qualités ont fait une condition, sans laquelle la vente n'eût pas été faite. Alors, selon les circonstances, ou la vente sera résolue, ou le prix diminué, et le vendeur tenu aux dommages, s'il y a lieu. Mais, si le vendeur a seulement usé de ces expressions ordinaires aux vendeurs, qui louent vaguement ce qu'ils veulent vendre, l'acheteur n'ayant pas dû prendre ses mesures sur des expressions de cette nature, il ne pourra faire résoudre la vente sur un tel prétexte.

A l'égard des défauts accidentels de la chose qu'on vend, on n'est pas obligé à la rigueur de les déclarer, à moins qu'on ne soit interrogé; pourvu qu'on ne la vende pas plus qu'elle ne vaut, eu égard à ces défauts. Nous appelons ici défauts *accidentels*, ceux qui dimi-

nuent peu de l'utilité, ou commodité que l'acheteur peut raisonnablement espérer de la chose qu'il achète; qui ne la lui rendent pas nuisible ; qui ne l'exposent à aucun danger. Si on étoit obligé de déclarer ces sortes de défauts aux acheteurs, on anéantiroit le commerce qui fait subsister les états. Cependant, si l'on a survendu une chose qui ait des défauts accidentels, on est obligé de restituer à l'acheteur le surplus de la juste valeur de cette chose, parce que ce surplus n'appartient au vendeur par aucun titre.

Comme il n'est pas possible de réprimer toutes les infidélités des vendeurs, et que les inconvéniens seroient trop grands de résoudre ou troubler les ventes pour toutes sortes de défauts des choses vendues, on ne considère que ceux qui les rendent absolument inutiles à l'usage pour lequel elles sont en commerce, ou qui diminuent tellement cet usage, ou le rendent si incommode, que, s'ils avoient été connus à l'acheteur, il n'auroit point acheté du tout, ou n'auroit acheté qu'à un moindre prix. Ainsi, par exemple, une poutre pourrie est inutile à son usage; un cheval poussif rend moins de service, et l'usage en est trop incommode : or, ces défauts suffisent pour résoudre une vente. Mais, si un cheval est seulement dur à l'éperon, ce défaut ne fera aucun changement. En général, il dépend ou des usages, s'il y en a, ou de la prudence du juge, de discerner par la qualité des défauts, si la vente doit être résolue, ou le prix diminué; ou s'il ne faut point avoir d'égard au défaut.

Quoique les défauts de la chose vendue fussent inconnus au vendeur, l'acheteur peut faire résoudre la vente, ou diminuer le prix, si ces défauts sont tels qu'ils y donnent lieu : car, comme on n'achète une chose que pour son usage, si quelque défaut empêche cet usage, ou le diminue, le vendeur ne doit pas profiter d'une valeur que paroissoit avoir, et que n'avoit pas ce qu'il a vendu.

Dans ce même cas où les défauts de la chose vendue ont été inconnus au vendeur, il sera tenu non-seulement de reprendre la chose ou de diminuer le prix, mais aussi de désintéresser l'acheteur des frais où la vente auroit pu l'engager; comme des dépenses pour les voitures, des droits d'entrée, ou autres semblables.

Si le vendeur avoit connu les défauts de la chose vendue, il ne seroit pas seulement tenu aux dommages, suivant ce qui vient d'être dit, mais il répondroit de plus des suites que le défaut de la chose auroit causées. Ainsi celui qui auroit vendu un troupeau de moutons qu'il savoit être infecté d'un mal contagieux, sans l'avoir déclaré, seroit tenu de la perte d'autre bétail de l'acheteur, que ce mal contagieux auroit infecté; et il en seroit de même, si le vendeur étoit obligé de connoître les défauts de la chose vendue, quoiqu'il prétendît les avoir ignorés : comme si un architecte, qui fournit les matériaux pour un bâtiment, y en avoit mis de mal conditionnés, il seroit tenu au dommage qui en arriveroit.

Si le défaut de la chose vendue donne lieu à la rédhibition et résolution de la vente, le vendeur et l'acheteur doivent être remis au même état que s'il n'y avoit point eu de vente. Le vendeur doit rendre le prix et les intérêts, et rembourser à l'acheteur ce qu'il a déboursé pour la conservation de la chose vendue, et pour les autres suites de la vente. L'acheteur doit rendre la chose au vendeur, avec tout le profit qu'il en a tiré. En un mot, toutes choses doivent être remises en entier de part et d'autre réciproquement.

Tous changemens qui arrivent à la chose vendue après la vente et avant la rédhibition, soit que la chose périsse, ou diminue, sans la faute de l'acheteur et des personnes dont il doit répondre, regardent le vendeur qui doit la reprendre; et aussi il profite des changemens qui la rendent meilleure.

On appelle *rédhibition*, la résolution de la vente à cause de quelque défaut de la chose vendue, qui soit tel

qu'il suffise pour obliger le vendeur à la reprendre, et pour annuller la vente.

Le vendeur est obligé d'expliquer clairement et nettement quelle est la chose vendue, en quoi elle consiste, ses qualités, ses défauts, et tout ce qui peut donner sujet à quelque erreur, ou mal-entendu. Et, s'il y a dans son expression de l'ambiguité, de l'obscurité ou quelqu'autre vice, l'interprétation s'en fait contre lui.

Celui qui a vendu une chose pour une autre, une vieille pour une neuve, une moindre quantité pour celle qu'il a exprimée, soit qu'il ait ignoré le défaut, ou qu'il l'ait connu, est tenu, ou de reprendre la chose, ou d'en diminuer le prix; il est aussi tenu aux dommages que l'acheteur a soufferts.

Si, de plusieurs choses qui s'assortissent, comme les pièces d'une tapisserie, les chevaux d'un attelage, et autres choses semblables, l'une se trouve avoir des défauts suffisans pour résoudre la vente, elle sera résolue pour le tout: car il est également de l'intérêt du vendeur et de l'acheteur, de ne pas dépareiller ces sortes de choses.

L'acheteur évincé ou troublé, ou en péril de l'être, a son recours contre le vendeur qui doit le garantir, c'est-à-dire, faire cesser les évictions et les autres troubles. On appelle *éviction*, la perte que souffre l'acheteur de la chose vendue, ou d'une partie, par le droit d'un tiers. On appelle *autres troubles*, ceux qui, sans toucher à la propriété de la chose vendue, diminuent le droit de l'acheteur; comme si quelqu'un prétend sur un fonds vendu, un droit d'usufruit, une rente foncière, une servitude, ou d'autres choses semblables, qui n'auroient point été énoncées dans la vente.

Le vendeur ne doit aucune garantie pour les pures voies de fait, les cas fortuits, et les faits du prince.

Comme la garantie est une suite du contrat de vente, il y a une première espèce de garantie naturelle, qu'on appelle *garantie de droit*; parce que le vendeur y est obligé

obligé de droit, quoique la vente n'en exprime rien. Et, comme on peut augmenter ou diminuer les engagemens naturels par les conventions, il y a une seconde espèce de garantie, qui est la conventionnelle, telle que le vendeur et l'acheteur veulent la régler.

La garantie de droit ou naturelle, est la sûreté que doit tout vendeur pour maintenir l'acheteur en la libre possession et jouissance de la chose vendue, et pour faire cesser les évictions et les autres troubles de la part de quiconque prétendroit sur la chose vendue, ou un droit de propriété, ou autre quelconque par où le droit de propriété, qui doit être naturellement acquis par la vente, fût diminué. Le vendeur est obligé à cette garantie, quoiqu'il n'y en ait point de convention.

La garantie conventionnelle est la sûreté que promet le vendeur, laquelle est plus ou moins étendue que la garantie de droit, selon qu'il a été convenu. Ainsi, on peut ajouter à la garantie de droit, comme on peut la restreindre. Ces conventions sont fondées, soit sur ce que le prix de la vente est plus ou moins haut, soit sur d'autres vues, soit sur ce qu'on n'achète en effet que ce qui est vendu, et tel que le vendeur veut le garantir.

Le vendeur ne peut être déchargé de la garantie de ses faits, même par une convention expresse : car il seroit contre les bonnes mœurs qu'il pût manquer de bonne foi.

Si, outre la garantie naturelle et la conventionnelle, il y a quelque coutume et quelque usage des lieux qui règle quelque manière de garantie, le vendeur en sera tenu.

Il y a des troubles qui, de leur nature, résolvent la vente : comme si l'acquéreur est évincé par le propriétaire. Il y en a d'autres, qui, de leur nature, peuvent ou résoudre, ou ne pas résoudre la vente, selon les circonstances. Ainsi, une action hypothécaire ne résout pas la vente, si le vendeur ou l'acheteur acquitte la dette ; mais, si l'héritage est adjugé aux créanciers, la vente est résolue. Dans tous ces cas, soit que la vente subsiste,

ou qu'elle soit résolue, le vendeur doit des dommages et intérêts selon l'effet du trouble.

Si la vente est résolue par une éviction, le vendeur est tenu de rendre le prix, et d'indemniser l'acheteur des dommages et intérêts qu'il en souffre, ainsi que nous allons l'expliquer.

Si la chose vendue est au même état et de la même valeur au temps de l'éviction, qu'au temps de la vente, le vendeur n'est tenu que de rendre le prix qu'il avoit reçu, les frais de l'expédition du contrat, ceux de la prise de possession, et les autres dommages et intérêts, s'il y en a : comme si l'acquéreur d'un héritage dont il est évincé, en avoit payé un droit de lods et ventes.

Si, au contraire, la chose vendue est détériorée ou diminuée, soit par sa nature, comme une vieille maison; ou par un cas fortuit, comme si un débordement a entraîné une partie d'un héritage (1); ou si, la chose étant en même état, la valeur en est diminuée par l'effet du temps : dans tous ces cas et autres semblables, où la chose vaut moins au temps de l'éviction que le prix que l'acheteur en avoit donné, il ne pourra recouvrer contre le vendeur que la valeur présente lorsqu'il est évincé ; parce que ce n'est qu'en cette valeur présente que consiste la perte qu'il souffre ; et, comme la diminution qui avoit précédé, regardoit l'acheteur, il ne doit pas profiter de l'éviction.

Mais, si la chose se trouve valoir plus au temps de l'eviction qu'au temps de la vente, le prix en ayant été augmenté par l'effet du temps, le vendeur sera tenu envers l'acheteur de ce qu'elle vaudra au temps de l'éviction ; parce que ce dernier perd en effet cette valeur, étant évincé ; sa condition ne doit pas être rendue plus mauvaise par cet événement dont le vendeur doit le garantir.

Si la chose vendue se trouve améliorée au temps

(1) Art. 1631. cod. civ.

de l'éviction par le fait de l'acheteur: comme s'il a planté ou bâti dans un héritage, il doit être désintéressé par le vendeur, de ce que vaudroit l'héritage au temps de l'éviction, s'il n'avoit pas été amélioré; et il doit recouvrer de plus les dépenses faites pour l'améliorer. Il ne peut même être dépossédé, s'il n'en est remboursé, ou par celui qui l'évince et qui ne doit pas profiter de ces améliorations, ou par le vendeur qui doit garantir de l'éviction, et il a son action contre l'un et l'autre.

Dans l'estimation des dépenses faites par l'acquéreur d'un héritage pour l'améliorer, comme s'il y a fait un plant, il faut compenser avec ces dépenses les fruits provenus de l'amélioration, et qui auroient augmenté le revenu de cet héritage. De sorte que, si les jouissances de ces fruits acquittent le principal et les intérêts des avances faites pour améliorer, il n'en sera point dû de remboursement: car il suffit à l'acheteur qu'il ne perde rien. Si les jouissances sont moindres, il doit recouvrer le surplus de ces avances en principal et intérêts, parce qu'il ne doit rien perdre. Mais, si les jouissances excèdent ce qui pourroit lui être dû, il peut en profiter: ce qui doit s'entendre des jouissances perçues de bonne foi, et avant la demande en justice. Les circonstances font diversement régler les difficultés pour les améliorations, et selon que le demandent la qualité des dépenses, celle des personnes, la nécessité ou utilité des améliorations, et tout ce qui peut être considéré dans l'état des choses.

Si l'acheteur troublé se laisse condamner par défaut, s'il se défend mal, s'il ne dénonce point au vendeur la demande qui lui est faite, s'il compromet ou transige à l'insu du vendeur, ou s'il fait quelqu'autre préjudice à la condition de son garant, il ne peut demander la garantie d'une éviction qu'il se doit imputer. Le vendeur n'est pareillement pas tenu de ga-

rantir, en cas d'éviction, si le contrat de vente l'en exempte.

Du Contrat de vente à grâce, ou avec la faculté de Réméré *ou de Rachat.*

Le contrat avec la faculté de *Réméré*, est un contrat de vente dans lequel on a apposé une stipulation, par laquelle on convient que le vendeur pourra, dans un certain temps, rentrer dans l'héritage vendu, en remboursant à l'acheteur le prix qu'il en a payé, avec frais et loyaux coûts.

Ce contrat est licite, il ne renferme rien qui soit contraire au droit naturel, ni au droit civil, ni au droit canonique. Il paroît même approuvé dans le chapitre 25 du lévitique. Mais, afin que ce contrat soit légitime, il faut, 1. que les parties aient une véritable intention d'acheter et de vendre, que ce ne soit pas une vente feinte et simulée. 2. Que l'héritage vendu appartienne en propriété à l'acheteur, et qu'il en perçoive les fruits comme siens en vertu du contrat. 3. Qu'il n'y ait pas une vileté de prix, mais qu'il soit proportionné à la juste valeur de l'héritage, considéré comme vendu avec faculté de rachat; autrement cet héritage devroit être censé donné plutôt en gage que vendu. 4. Que l'acquéreur n'ait pas la liberté de se désister de l'achat, et qu'il ne puisse pas contraindre le vendeur à racheter: car ce ne seroit plus un contrat de vente, mais un véritable prêt. 5. Que la faculté de *réméré* ne soit pas prorogée plusieurs fois; ce qui feroit présumer que les parties n'ont pas voulu faire une vente, mais un simple engagement, afin de produire des intérêts à l'acheteur pour une somme qu'il a prêtée au vendeur. 6. Qu'il ne soit pas stipulé, dans le contrat, que le vendeur, qui a vendu le fonds à un tel prix, sera obligé d'en rendre un prix plus fort en le rachetant:

car alors il y auroit de l'usure. 7. Que le temps dans lequel le rachat se pourra faire, soit commode aux parties.

Le contrat fait avec ces conditions étant licite et non usuraire, l'acquéreur peut, en sûreté de conscience, jouir des fruits et revenus de l'héritage, jusqu'à ce que le rachat en ait été fait, puisque, pendant tout ce temps-là, il est véritablement propriétaire de l'héritage, quoiqu'il ne soit pas propriétaire incommutable; il en a le domaine en vertu du contrat, dès le moment qu'il a été passé; les fruits, par conséquent, lui en appartiennent, et il n'est pas obligé de les imputer sur le principal. Il est vrai que, tandis que la faculté de *réméré* dure, l'acquéreur ne doit rien empirer ni dégrader du fonds, à peine d'en payer les dommages et intérêts, et ne peut faire que les réparations nécessaires; de sorte que, s'il en faisoit pour son plaisir, le vendeur ne seroit pas obligé de les rembourser; parce qu'elles seroient présumées faites en fraude du retrait. Cependant, si l'acquéreur avoit de bonne foi amélioré le fonds, il seroit juste que le vendeur l'indemnisât des dépenses qu'il auroit faites à ce sujet, au cas qu'il voulût se servir du droit qu'il a de le racheter; autrement il y auroit de l'usure de la part du vendeur, qui retireroit de ce fonds plus qu'il n'en auroit reçu.

Le prix d'un héritage vendu avec la faculté de *réméré*, ne doit pas être le même, ni si fort, que si la vente étoit pure et simple; parce que cette condition fait que l'acheteur n'a pas un droit si plein et aussi entier sur cet héritage, qu'il auroit si son acquisition étoit pure et simple; d'où il s'ensuit que cet héritage est alors moins appréciable qu'il ne l'est en lui-même. Il n'est pas facile de déterminer de combien le prix d'un héritage vendu avec la faculté de *réméré* doit être moindre; parce que le prix des héritages augmente ou diminue, suivant les cantons où ils sont

situés, et varie selon la circonstance des temps. Pour agir alors plus sûrement pour la conscience et avec plus d'équité, les parties contractantes devroient se rapporter, pour le prix, à l'avis de gens de probité et experts.

Lorsque le vendeur demande, dans les formes, le rachat, à l'acquéreur de son fonds, en vertu d'un contrat avec la faculté de *réméré*, l'acquéreur ne peut reculer ce rachat par des chicanes, et il est obligé de restituer au vendeur les fruits de son ancien fonds, depuis le jour de sa demande; parce que ce fonds est à ce dernier depuis ce temps-là, à cause de la faculté de rachat avec laquelle il l'a vendu. De plus, ce fonds a été vendu à cause de cette réserve, moins qu'il ne vaut en lui-même: or, il ne seroit pas juste que l'acquéreur, qui est alors un injuste détenteur, en profitât au préjudice du vendeur à qui il conteste un droit qui lui est légitimement dû.

Si le vendeur d'un fonds avec la faculté de rachat, veut le reprendre à la veille d'une récolte, il faut alors qu'il tienne compte à l'acquéreur des fruits de cette récolte, qui sont acquis de droit à ce dernier, en conséquence des frais qu'il a faits pour cultiver les terres, et des peines qu'il s'est données dans l'espérance de recueillir ces fruits.

Du Contrat Pignoratif.

POUR donner une juste idée du contrat pignoratif, il faut en établir ici une espèce.

Pierre a besoin d'argent, il va trouver Paul, et le prie de lui prêter deux mille livres: Paul lui accorde sa demande; mais, parce que Paul ne veut point prêter son argent pour rien, voici de quelle manière ils procèdent dans cette affaire.

Pierre vend à Paul un bien, pour le prix de deux

mille livres, quoiqu'il vaille beaucoup plus. Pierre reçoit cette somme de Paul, et se réserve le pouvoir de racheter ce bien dans un certain temps, en remboursant les deux mille livres qu'il a reçues en paiement. Paul, qui paroît avoir acheté ce bien de Pierre, l'établit son fermier dans ce bien, et passe avec lui un bail par lequel il le lui afferme pour cent livres par an, qui est justement l'intérêt au denier vingt de l'argent que Paul a donné à Pierre : la ferme totale de ce bien rend néanmoins davantage. D'autres, plus avides encore que Paul, ne relloueroient pas ce bien à Pierre qui l'a vendu en apparence, ils en prendroient possession, et jouiroient de tout ce qu'il peut produire, quoique la jouissance passe de beaucoup l'intérêt de la somme prêtée.

Ce contrat est usuraire, parce qu'il n'y a point de vente ; ce n'est qu'une vente feinte et simulée ; ce contrat n'est qu'un prêt ou il dégénère en prêt. Ainsi l'acquéreur est un usurier, s'il perçoit les fruits du fonds qui lui est engagé, et, ce semble, vendu pour la somme qu'il ne fait que prêter ; il ne peut être excusé devant Dieu, qu'en imputant sur le principal tout le produit qu'il tire de ce fonds, après en avoir déduit néanmoins les frais et les dépenses nécessaires qu'il est obligé de faire pour l'entretenir et le faire profiter. Dans ce cas, quand ce prétendu acquéreur est pleinement remboursé, il doit remettre le véritable propriétaire en possession de son bien.

Le contrat pignoratif est encore plus injuste et plus usuraire, quand la vente simulée, et qui paroît à l'extérieur, est accompagnée de deux injustices : la première, quand il est évident, par les termes du contrat, que ce fonds est vendu à vil prix ; et la seconde, quand il est dit que, si dans l'intervalle du temps qui est donné pour le rachat, le remboursement ne se fait pas, le fonds, quoiqu'acheté à vil prix, ne se pourra

plus retirer, mais demeurera à l'acquéreur. Cette usure est excessive et exorbitante.

Ce que nous venons de dire fait voir qu'il y a une grande différence entre le contrat de vente avec faculté de *réméré*, qui contient une aliénation véritable d'un fonds véritablement vendu, et le contrat pignoratif, qui n'emporte point la translation de la propriété du fonds vendu en apparence; mais n'est qu'un pur engagement pour la sûreté de la somme prêtée, qui n'a été inventé que pour ôter le soupçon d'usure, qui n'est enfin qu'un pur prêt à intérêts sur gage, et par conséquent usuraire.

Lorsqu'on voit, dans un contrat de vente avec faculté de *réméré*, que le prix que vaut le bien vendu est beaucoup au-dessus de ce qu'en a donné l'acheteur, on doit juger que c'est un contrat pignoratif, n'y ayant pas d'apparence que le vendeur ait voulu vendre son fonds à un prix qui est très-éloigné de sa valeur.

Du Contrat appelé Mohatra.

On appelle contrat *Mohatra* celui par lequel, pour couvrir l'usure, on achète d'un marchand à crédit, mais plus cher, la marchandise qu'on lui revend sur-le-champ à moindre prix, mais pour de l'argent comptant. Par exemple, Jacques qui a besoin de la somme de mille livres, va trouver Antoine qui est marchand, et achète de lui cent aunes de drap pour la somme de mille cinquante livres payables dans un an; en même temps, le premier contrat de vente subsistant toujours, Antoine rachète de Jacques ces cent aunes de drap pour la somme de mille livres qu'il compte sur-le-champ à Jacques, lequel demeure redevable à Antoine de la somme de mille cinquante livres; et Antoine tire cinquante livres de profit de son argent.

Il y a une usure manifeste dans ce contrat; parce que, dans le fond, ce n'est qu'un prêt que fait le marchand : car, quand il rachète argent comptant à plus bas prix la marchandise qu'il vient de vendre à crédit à un prix plus haut, c'est comme s'il prêtoit cet argent à celui de qui il rachète sa marchandise, et ce prêt est usuraire, dans ce marchand, par rapport à celui qui lui demeure redevable, non-seulement de l'argent comptant qu'il reçoit de cette marchandise à plus bas prix, mais encore du plus haut prix auquel il l'a achetée auparavant; de sorte que ce marchand profite, par forme d'intérêt, de ce qui lui est dû au-dessus du prix qu'il a payé cette marchandise, en la rachetant argent comptant.

Ce contrat a été condamné comme usuraire par le premier concile de Milan, par le pape Innocent XI. dans son décret du 2 mars 1679, par l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, laquelle a décidé que la proposition qui soutenoit qu'un pareil contrat étoit permis, *contenoit une doctrine fausse, scandaleuse, fondée sur de vaines chicanes, pernicieuse dans la pratique, inventée pour pallier l'usure, contraire à l'Ecriture et à la Tradition, déjà rejetée par le clergé de France, en 1957, et enfin condamnée par les décrets des conciles et des papes.*

De la Vente au-dessus du juste prix, parce qu'on vend à crédit; et de l'achat au-dessous du juste prix, parce qu'on paie d'avance.

Il n'est pas permis de vendre une chose au-dessus du plus haut prix commun, précisément parce qu'on la vend à crédit, et ceux qui agissent autrement, commettent une usure; parce qu'il y a, en cela, un prêt implicite dont on tire un profit : le vendeur, en accordant à l'acheteur un délai pour le paiement, est censé prêter à l'ache-

teur la somme dont ce dernier lui est redevable; et l'excédant du juste prix de la chose vendue, est un intérêt que le vendeur tire de ce prêt. C'est la doctrine commune des théologiens, celle de saint Thomas, du premier concile de Milan, du pape Innocent XI. et de l'assemblée générale du clergé, en 1700.

Sur le même principe, il faut tenir pour certain, qu'il n'est pas permis d'acheter de la marchandise au-dessous du plus bas prix commun, précisément parce qu'on la paie par avance; et que ce seroit commettre une usure, parce que celui qui paie par avance, est censé prêter la somme qu'il donne, et, au moyen de ce prêt, profiter de ce qu'il diminue du juste prix de la chose qu'il achète.

Rien ne peut excuser de péché, dans ces deux cas, que le gain cessant ou le dommage naissant: car, si le délai du paiement, ou l'anticipation fait quelque préjudice, il est juste d'en être récompensé par l'augmentation ou par la diminution du prix de la chose vendue. Mais alors celui qui vend, doit avertir l'acheteur, que c'est à cause du lucre cessant ou du dommage naissant qu'il lui vend à un prix plus haut; afin que ce dernier puisse chercher ailleurs un meilleur marché. Un confesseur doit examiner très-attentivement si le titre de lucre cessant n'est point imaginaire, comme il arrive souvent, soit parce que le marchand qui vend, a tant d'argent dans ses coffres qu'il ne seroit pas déterminé d'ailleurs à l'employer tout en marchandises, soit parce qu'il a tant de marchandises chez lui, qu'il est obligé de les vendre partie argent comptant, et partie à crédit; en sorte qu'en vendant à crédit au plus haut prix permis, il gagne autant par le grand débit, que s'il vendoit argent comptant; parce qu'alors il vendroit moins, et à plus bas prix.

De ce que nous venons de dire, on ne doit pas conclure qu'il ne soit jamais permis de vendre plus cher à crédit, qu'on ne vend ordinairement argent comptant,

ni qu'il soit toujours défendu d'acheter moins cher, lorsqu'on paie par avance. Un marchand qui aimeroit mieux diminuer quelque chose du prix de sa marchandise, si on la lui payoit argent comptant, que de la vendre un plus grand prix à crédit, peut, sans blesser les lois de la justice, et sans commettre d'usure, vendre sa marchandise plus cher à crédit, que quand on la paie sur-le-champ; pourvu qu'il ne la vende pas au-delà du plus haut prix commun. Il n'est pas censé vouloir gagner davantage, mais vouloir entretenir son commerce pour lequel il a besoin de son argent, et vouloir éviter le dommage qui est presque inséparable de l'attente du paiement. De même un marchand qui, en payant par avance, achète au plus bas prix commun, ne pèche point, parce qu'il est toujours permis d'acheter au moindre prix commun les marchandises, dont le prix est arbitraire selon l'estimation des hommes, et n'est point fixé par une autorité légitime. Le gain, pour être permis, soit en vendant à crédit, soit en achetant argent comptant, doit donc être renfermé dans les trois degrés du juste prix, qu'il n'est pas permis d'outre-passer, sans être coupable d'injustice manifeste.

Les théologiens disent communément, qu'on peut vendre plus cher à crédit qu'en argent comptant, 1. lorsqu'on croit probablement que la marchandise qu'on vend, vaudra davantage au temps du paiement, et qu'on est dans la volonté de différer la vente de sa marchandise; 2. lorsqu'on juge avec fondement ne pouvoir se faire payer sans frais du prix de la vente: par exemple, si l'acheteur étoit d'un pays éloigné, et qu'il ne se chargeât pas de faire compter l'argent au domicile, ou à la commodité du vendeur; ou qu'il fallût faire plusieurs voyages coûteux, pour aller en retirer son argent; parce qu'alors tous les frais qu'il doit en coûter au vendeur, doivent tenir lieu de dommage naissant.

Mais, selon le pape Alexandre III. écrivant à l'archevêque de Gênes (*cap. in civitate tuâ de usuris*), on ne pourroit excuser de péché celui qui, en vendant plus cher dans ces cas, auroit une intention usuraire; étant plus aisé de vendre à crédit, pour profiter davantage, en tirant du délai qu'il accorde de gros intérêts, qu'il seroit même disposé de prendre d'un pur prêt.

On demande si un marchand qui achète d'un autre à charge d'escompte, commet une usure. L'escompte est la diminution d'un compte, d'un marché, ou du prix de marchandises qui se vendent où s'achètent à crédit; l'acheteur de ces marchandises le stipule, en cas qu'il fournisse les deniers avant l'échéance de son billet. Par exemple, Pierre achète douze pièces de velours pour six mois, et met dans son marché que, s'il paie ces velours avant les six mois, on lui tiendra compte de son avance sur un certain pied, et au prorata du temps qu'il aura avancé son argent. Ce décompte du prix auquel les velours ont été vendus, est ce qu'on appelle *escompte*.

Pour répondre à cette question, il faut se souvenir que nous avons dit ci-dessus qu'il y a deux sortes de marchandises : les unes dont le prix est souvent fixé par le prince ou par le magistrat de la police : comme les grains, le bois, le charbon, etc. Dans ce cas l'escompte est usuraire pour ces sortes de marchandises; cela est évident, puisqu'on ne peut y mettre différens degrés de prix. A l'égard des marchandises qui ont un prix commun et arbitraire, et dans lesquelles il y a les trois différens degrés de prix ; puisqu'il est permis quelquefois, comme nous venons de le dire, de les vendre à crédit au plus haut prix, ou de les acheter au plus bas prix, pourvu que ce soit dans la latitude des trois prix, si celle qui a été vendue à crédit, a été vendue plus cher de cette manière, il n'y a point d'usure à escompter sur son prix lorsqu'on paie avant l'échéance des temps pris pour payer. Mais, si la marchandise vendue à crédit pour un tel temps, n'a

été vendue que ce que tout le monde l'achète, et si elle a été vendue aussi bonne, c'est usure, c'est injustice de vouloir escompter à raison de l'avance qu'on fait du paiement.

Le lucre cessant n'est pas un titre légitime pour autoriser le vendeur qui vend à crédit pour un tel temps, pour six mois, par exemple, à tirer des intérêts ; parce qu'il n'y a point pour lors de lucre cessant à son égard. Il gagne déjà sur la vente des marchandises ; et, s'il tiroit des intérêts, il percevroit un double gain. C'est pourquoi un marchand qui vend à crédit, ne peut, lors de la livraison de sa marchandise, se faire créer une rente ; parce qu'en vendant, il tire du profit de l'argent qu'il a employé pour acheter cette marchandise ; ainsi, s'il vouloit encore en retirer des intérêts, ce seroit un double gain injuste et illégitime. S'il y a du lucre cessant, c'est après les six mois de crédit donnés à l'acheteur ; parce que le gain qu'a fait le vendeur, est alors censé rempli.

Le lucre cessant est encore moins un titre légitime pour l'acheteur, qui, ayant six mois pour payer, stipule qu'on lui donnera des intérêts s'il paie avant ces six mois. Il n'a aucun droit pour gagner sur l'argent qu'il donne avant l'échéance de son billet : il auroit dû payer lors de son achat, c'est une grâce qu'on lui fait de lui donner du temps ; de sorte qu'il est obligé en conscience de faire ces avances, s'il a des fonds pour cela : car pourquoi lui fait-on crédit ? c'est afin qu'il amasse de l'argent en revendant les marchandises qu'il a achetées, et que, ses gains et dépenses mises à part, il puisse avoir de quoi payer celui qui les lui a vendues : il gagne déjà sur son argent en revendant ses marchandises ; il auroit donc un double gain, s'il vouloit encore exiger une diminution du vendeur, en cas de paiement avant l'échéance de son billet.

De l'Achat des Obligations sous seing privé, et des Contrats de Constitution.

On demande si l'on peut acheter des obligations sous seing privé, pour une somme moindre que celle pour laquelle elles ont été faites. Par exemple, Pierre a fait à Paul un billet par lequel il promet de lui payer cent écus dans six mois ; Jacques peut-il l'acheter de Paul, moyennant quatre-vingt-dix écus qu'il lui compte tout présentement ?

Si c'est un billet sûr, sur lequel il n'y a rien à perdre, qui sera certainement acquitté, et dont le paiement est facile à exiger, il n'est pas permis de l'acheter moins de cent écus, parce qu'alors il n'y a pas d'égalité entre le prix et la chose vendue : car cent écus sûrement payables dans six mois, ne valent pas moins que cent écus payés actuellement, hors le danger du lucre cessant ou du dommage naissant ; le seul délai du paiement ne doit pas faire diminuer la valeur de ce billet ; autrement, il faudroit dire qu'il autorise à recevoir des intérêts. Donner quatre-vingt-dix écus d'un billet de cent écus, d'ailleurs bon et sur lequel il n'y a rien à perdre, uniquement parce qu'il n'est payable que dans six mois, c'est la même chose que prêter quatre-vingt-dix écus, pour en recevoir cent dans six mois, ce qui certainement est une usure.

Mais lorsqu'un billet est litigieux, incertain, qu'il y a des risques à courir, des difficultés à essuyer pour s'en faire payer, alors on peut l'acheter à moindre prix ; eu égard toutefois à ces risques, à ces incertitudes, à ces difficultés.

On doit raisonner, sur le même principe, de l'achat des contrats de constitution, dont on demande aussi s'il est permis de les acheter pour une somme moindre que la somme principale pour laquelle les rentes ont été créées. Par exemple, est-il permis d'acheter pour

dix-huit mille livres, une rente de mille livres dont le prix de la constitution, qu'on appelle *le sort principal*, est de vingt mille livres?

Le prix de la création des rentes est fixé par l'ordonnance, mais celui de leur achat lorsqu'on les revend, ne l'est pas en France. C'est celui qui est réglé par la commune estimation des hommes. En achetant un contrat de constitution, on achète le droit de recevoir d'un tel particulier une telle somme chaque année; ce qui peut être apprécié plus ou moins. Cette différente appréciation est selon que ceux sur qui sont les contrats, sont solvables, que les hypothèques sont bonnes, que les contrats sont cédés avec garantie, qu'il y a de la facilité à être payé de la rente. Une rente constituée sur une personne qui n'est pas domiciliée dans le même lieu où demeure celui qui l'achète, sera moins estimable que si elle étoit constituée sur une autre qui demeurât dans le même endroit, non-seulement à cause du changement de jurisdiction qui ne sera peut-être pas la même, et qui augmenteroit, en ce cas, les difficultés, s'il falloit entreprendre quelque procès pour être payé; mais encore à cause de cet éloignement, qui engageroit à des frais pour retirer la rente. Il arrive encore quelquefois, qu'une rente constituée est assurée du côté de celui sur qui on la cède; mais qu'elle l'est mal du côté du vendeur, qui a des créanciers antérieurs. Une autre sera mal assurée du côté de celui sur qui elle sera cédée; mais elle le sera solidement du côté du vendeur. Enfin, telle rente sera mal assurée dans le temps de sa création, qui deviendra ensuite très-assurée et d'une facile discussion, soit par le bon ménage du débiteur, soit par des successions qui lui seront échues, soit par un mariage avantageux, ou d'autres événemens semblables. Tout au contraire une autre rente, quoique très-assurée dans ses commencemens, deviendra caduque dans la suite du temps. Il est donc comme impossible de fixer généralement le prix de toutes les rentes constituées, lors-

qu'on les revend; et, puisque le prix des contrats de constitution n'est pas toujours le même que le sort principal, mais qu'il est quelquefois moindre, on peut, en certains cas, en acheter pour une somme moindre que la somme principale pour laquelle la rente à été créée.

Il y a d'autres circonstances qui font qu'on aimeroit mieux acheter un tel contrat qu'un autre: elles peuvent bien empêcher d'acheter les contrats qui ne conviennent pas; mais elles n'autorisent point, lorsqu'on veut acheter ces contrats, à en donner moins, uniquement pour cette raison, s'ils n'ont rien d'ailleurs qui en diminue le prix.

Il faut cependant remarquer que, quand nous disons que le prix des contrats n'est pas fixé lors de leur revente, on doit entendre cette décision dans la latitude des trois prix, dont on ne peut sortir sans se rendre coupable d'injustice.

Dans les pays où les rentes constituées se vendent à l'enchère par autorité de justice, comme les autres héritages, il est permis de les acheter à un prix inférieur à leur capital: 1. c'est le concours qui y met le prix; 2. l'autorité publique le ratifie; 3. pour l'ordinaire les choses vendues à l'encan par autorité de justice, sont d'un moindre prix que celles qu'on vend volontairement dans les marchés publics ou ailleurs. Cependant il faut alors que la chose se fasse de bonne foi, sans artifice, sans collusion, et sans que le crédit de l'acheteur les lui fasse adjuger à trop bon marché.

A l'égard d'une rente caduque, c'est-à-dire, qui est constituée sur un mauvais payeur, qu'on craint avec raison d'être insolvable ou de le devenir, ou dont les biens sont saisis en sorte qu'en l'achetant, on risque de perdre au moins une partie du capital; lorsqu'on l'achète au-dessous de la valeur de son capital, ce qu'on peut faire sans blesser sa conscience, puisqu'elle est alors moins estimable, on doit garder une juste propor-

tion

tion entre le prix et les circonstances qui le diminuent.

Lorsque le vendeur d'une rente caduque en stipule et assure la garantie, on ne doit pas acheter cette rente à un si bas prix, dans le cas où le vendeur est bon : car, s'il étoit lui-même assez mal dans ses affaires, et qu'il y eût un risque presque égal de n'être pas payé, soit du débiteur, soit du garant, alors la garantie ne pourroit produire aucun effet sur la fixation du prix. Au surplus, en supposant même toute sûreté dans la garantie, on peut toujours acheter une rente caduque, au-dessous du capital ; parce que, dès que le contrat de cette rente est passé, l'acquéreur ne peut avoir son recours sur le vendeur son garant, qu'après avoir discuté les biens du débiteur ; et, comme cela ne se peut faire sans beaucoup de peines et de dépenses dont on ne sera jamais entièrement compensé, ces sortes de rentes en sont toujours moins appréciables ; de sorte qu'on peut même alors les acheter moins que le capital qui est spécifié dans les contrats de leur création, au prorata de leur caducité ; et c'est ce qui ne peut se décider qu'eu égard au cas particulier, *ad arbitrium viri prudentis.*

Lorsqu'un contrat de constitution est sur une personne solvable, et d'une facile discussion, dont la rente sera bien payée, et qu'il est cédé avec la clause de garantir, fournir et faire valoir, tant en principal qu'arrérages, et que le principal est constitué au plus haut intérêt ; le juste prix de ce contrat est celui de sa constitution et on ne peut l'acheter moins.

Si, pour obliger un ami, ou une autre personne, on est prié d'acheter de lui une rente bonne et sûre, il est permis de l'acheter moins que son capital, si on ne peut l'acquérir sans s'incommoder, par exemple, si le paiement ne s'en fait que dans un lieu fort éloigné de celui que l'on habite ; en sorte qu'on s'expose à des frais pour s'en faire payer. Mais, dans ce cas, pour observer les règles de la justice, il faut garder une juste

proportion entre le prix qu'on diminue de cette rente, et le dommage qu'on souffre en l'achetant. Ainsi celui qui achète une rente payable à Toulon, l'achétera plus cher, et en diminuera moins du capital, s'il est domicilié à Avignon, que celui qui a son domicile à Brest ou à Quimper; parce qu'il lui en coûtera moins de frais, pour en recevoir et s'en faire compter les arrérages.

Lorsque le vendeur d'une rente constituée qu'on suppose bien assurée, la vend en stipulant qu'il ne prétend pas la garantir en cas que le particulier qui la doit, et qui est bon pour le présent, devienne insolvable, on peut l'acheter au-dessous du capital; parce qu'alors cette rente n'est pas si assurée, que si le vendeur promettoit de la garantir : et, comme on risque de la perdre par des événemens qui arrivent très-souvent, elle est d'un moindre prix, ce qui se doit estimer *ad arbitrium viri prudentis*, eu égard à la qualité et aux biens du particulier sur qui elle est constituée.

Il faut néanmoins remarquer, qu'il y a des cas où, quoiqu'on achète une rente sans que le vendeur la garantisse, on ne peut en conscience en donner moins que le capital : c'est quand elle est si assurée sur celui qui la paie, que la garantie du vendeur est comme inutile. Par exemple, j'achète d'un particulier une rente de dix mille livres en principal, constituée sur une communauté très-riche, ou autres gens de main-morte à leur aise et bien établis, ayant du bien beaucoup au-dessus de ce qu'il faut pour assurer la rente, dont les biens ne sont pas sujets à changer de main; je l'achète sans que ce particulier me la garantisse : je ne puis l'acheter au-dessous du capital, à cause de la sûreté; je ne risque rien, parce que la garantie du vendeur ne me la rend pas plus assurée; qu'elle l'est d'elle-même à cause de la qualité de ceux qui la paient; et que, suivant l'état de leurs biens, mon hypothèque ne peut périr.

Lorsque nous disons que le vendeur d'une rente constituée peut la vendre sans garantie, nous parlons de la garantie par laquelle le vendeur assureroit à l'acquéreur pour toujours la jouissance de cette rente, dans le cas même où elle viendroit à périr dans la suite fortuitement, et sans la faute du vendeur. On peut, sans injustice, refuser cette espèce de garantie en vendant une rente constituée; l'acheteur l'acquiert alors à ses périls et fortune, à forfait; et c'est parce qu'il se charge de ces risques, que la rente est moins estimable, et qu'il peut l'acheter moins que son capital.

Mais il y a une autre sorte de garantie, que le vendeur ne peut, sans injustice, refuser à l'acquéreur; c'est celle par laquelle le premier assure à celui-ci que la rente lui appartient en propre, que nul n'y a aucun droit, même pour ses dettes; et qu'en cas qu'il en soit évincé, ou troublé dans sa possession par quelqu'un à cause de lui, il promet de la lui faire valoir tant en principal qu'arrérages.

S'il est permis d'acheter une rente bien assurée, moins que son capital, lorsque l'acquéreur en souffre du dommage, ou court du risque faute de la garantie du vendeur tant en principal que cours d'arrerages; il est certain aussi que cela ne se peut sans blesser la conscience et violer les règles de la justice, quand l'acquéreur ne souffre pas, ne court aucun risque, et achète la rente avec la garantie du vendeur qui est bon; parce que la juste valeur de cette rente est alors la valeur intrinsèque du capital.

On ne peut pas conclure, de tout ce que nous venons de dire sur l'achat des rentes constituées, qu'il soit permis de faire créer une rente plus forte que le principal que l'on donne; par exemple, de cinq cents livres, en ne fournissant que neuf mille livres ou huit mille cinq cents livres de principal. La raison est, qu'il y a une grande disparité entre les rentes qu'on crée et celles que l'on revend; leur estimation et leur

prix sont bien différens. Dans leur création, c'est le prince qui y a mis le prix; dans leur revente, ce sont les circonstances qui le déterminent.

On demande comment, pour ne pas blesser la vérité ni faire tort au vendeur, doit être conçu le contrat d'achat d'une rente, à un prix plus bas que son capital; et si l'on peut stipuler qu'on a donné toute la valeur du principal, quoiqu'on en ait payé moins.

Il n'y pas de difficulté au sujet des rentes qui se vendent à l'enchère, au plus offrant et dernier enchérisseur; parce que, comme le prix de l'achat est porté dans l'acte public de l'adjudication, l'on ne peut spécifier un autre prix dans le contrat d'achat; il n'en faut pas même d'autre que l'adjudication. Il n'y a pas non plus d'injustice à l'acquéreur de cette rente, d'exiger, de celui qui la paie, les arrérages sur le pied du capital en entier, et même de ne point accepter le remboursement que de tout le capital, quoiqu'il l'ait acheté à un prix inférieur. La raison est, que celui qui doit cette rente, en a reçu le capital en entier, lors de sa création, et ne se peut libérer qu'en remboursant une pareille somme. Si celui qui a acquis cette rente, n'en a pas donné tout le capital en entier aux créanciers ou héritiers de celui sur qui elle a été vendue, cela ne cause aucun préjudice à celui sur qui elle a été constituée; il n'en est pas pour cela plus chargé; il reste dans le même état qu'il étoit avant l'adjudication.

A l'égard des rentes caduques qui se vendent à forfait, dès que les contractans sont certains de leur caducité, et qu'il n'y a ni fraude ni surprise dans cette vente, le vendeur doit reconnoître n'en avoir reçu véritablement que la somme dont il est convenu avec l'acheteur. Si l'on spécifioit, dans le contrat, que l'acquéreur en a donné une plus forte somme et telle qu'elle est énoncée dans l'ancien contrat de sa création,

ce seroit un mensonge dont un notaire, qui a de la probité et de la religion, ne doit pas être complice. Mensonge même que l'acquéreur ne commettroit pas, s'il n'avoit le dessein d'en tirer un jour quelque profit injuste; puisque, n'étant pas défendu de vendre une rente véritablement caduque, à un prix plus bas que le capital, il n'y a pas de raison de cacher le prix que l'on en donne.

Il en faut dire de même de l'achat des contrats de rentes constituées sur des particuliers qui sont bons, lorsqu'on les acquiert à un prix au-dessous du capital, à cause des circonstances expliquées ci-dessus : on ne peut, sans mensonge et sans injustice, dire que l'acquéreur l'a acheté pour toute la valeur du capital : par exemple, qu'il a payé dix mille livres pour un contrat de dix mille livres, dont il n'a donné que huit ou neuf mille livres.

Si le notaire, pour éviter le mensonge, énonçoit simplement dans le contrat que la vente de la rente s'est faite *moyennant le prix convenu dont le vendeur s'est tenu content et a déclaré l'avoir reçu*, il n'y auroit, à la vérité, point de mensonge, mais il y auroit de l'injustice. Il y en auroit certainement, si la rente se vendoit avec la garantie du vendeur; parce que, si celui sur qui elle est constituée devenoit insolvable, l'acquéreur ou ses héritiers seroient en droit de demander au vendeur, à cause de sa garantie, qu'il leur fît valoir cette rente, tant le sort principal en entier, que le cours des arrérages; et c'est ce qui seroit injuste si le vendeur l'avoit cédée avec quelque diminution du sort principal. Il y auroit encore de l'injustice, quand même le vendeur n'en seroit pas garant; parce que ses héritiers au moins pourroient présumer que cette somme, dont on est alors convenu, est la valeur entière du capital.

On demande enfin si le débiteur d'une rente peut s'en affranchir et en faire l'amortissement à moindre

prix que celui qui lui a été donné lors de la constitution. Il faut distinguer : si le débiteur propose de lui-même le remboursement, il ne peut transiger avec son créancier, pour obtenir une diminution ; il ne court aucun risque ; il se libère d'une rente dont il ne peut éviter le paiement ; il ne peut avoir aucune raison de rendre moins que ce qu'il a reçu.

Mais, si c'est le créancier qui demande le remboursement à son débiteur, supposé que celui-ci, dans ce cas imprévu, souffre et soit obligé de faire des frais ou des emprunts pour rembourser cette rente, le débiteur peut convenir d'en rendre quelque chose de moins que le capital qu'il a reçu ; parce qu'ayant la liberté de continuer la rente ou de l'amortir, le consentement qu'il donne à l'amortissement, est quelque chose d'appréciable, s'il en souffre ou si cela l'engage dans des frais : c'est néanmoins ce qui demande beaucoup de droiture.

De la Vente et de l'Achat au nom d'autrui.

Lorsqu'on achète au nom et avec l'argent d'un autre, ou que l'on a de quelqu'un la commission de vendre une chose qui lui appartient, on le fait, ou comme ami, ou comme commissionnaire à gages, ou comme serviteur pour son maître.

Celui qui le fait comme ami, ou s'est offert obligeamment de faire cet achat ou cette vente ; ou, en étant prié, a promis de le faire gratuitement, étant libre à une personne d'accepter une commission, ou de ne s'en pas charger. Dans l'un et l'autre cas, il ne peut, sans injustice, retenir quoi que ce soit pour ses peines ou pour son temps ; parce qu'il n'y a rien de plus contraire à l'amitié officieuse et gratuite, que la récompense et le paiement. D'ailleurs celui qui charge son ami d'une commission, attend de sa générosité ce bon office ; son intention n'est point de lui donner de salaire, mais seulement de lui rembourser tous les

frais légitimes qu'il aura été obligé de faire pour lui. Toute commission qu'on accepte et qu'on exécute sous le titre d'amitié, doit se faire gratuitement.

Les commissionnaires à gages qui se font payer un droit de commission sur toutes les marchandises qu'ils achètent ou qu'ils vendent pour le compte des personnes qui les emploient, ne peuvent retenir aucun profit au-delà de leur droit de commission qui leur est accordé selon l'usage conforme à l'équité; parce que ce droit est le juste salaire de leurs peines, de leur industrie et de leur fidélité à vendre ou à acheter; et, à raison de ce droit de commission qu'ils prennent, ils sont obligés, en conscience, de prendre le même soin pour acheter et pour vendre, que s'ils le faisoient pour eux-mêmes. Tout le profit que peut procurer ou la vente ou l'achat, vient d'une chose qui ne leur appartient pas; le salaire qu'ils reçoivent les oblige à faire le bon de celui qui les commet et les paie, et qui le prétend ainsi, puisqu'il paie leur salaire. Il est vrai que l'industrie d'un commis est appréciable et un titre légitime pour gagner, mais elle est payée par le salaire qu'il reçoit, lorsque ce salaire est convenu.

Il n'y a nul doute qu'un domestique qui achète ou qui vend des marchandises pour le compte de son maître qui lui donne des gages, ne peut retenir aucun profit pour lui, ni se l'approprier sans injustice, même sous prétexte que les gages que son maître lui donne sont trop modiques par rapport à son travail, à ses soins, à son industrie: car il doit tout cela à son maître, pour les gages qu'il en reçoit, suivant la convention faite entr'eux.

On demande si une personne qui a reçu une commission pour quelque emplette, de quelque nature qu'elle soit, peut se prévaloir de l'amitié de ceux dont elle achète, ou du crédit qu'elle s'est acquise par la quantité d'emplettes qu'elle fait, pour en profiter. Par exemple, si un tailleur qui achète de l'étoffe d'un

marchand qui lui vend à meilleur marché, soit parce qu'il le connoît et qu'il est de ses amis, soit parce qu'il lui fait débiter beaucoup de marchandises, peut, en conscience, se faire payer quelque chose de celui qui l'emploie, au-delà de ce qu'il en a donné, pourvu qu'il n'excède pas le prix que le marchand a coutume de vendre cette étoffe, et qu'il l'auroit vendue à celui pour qui le tailleur l'a prise, s'il fût venu l'acheter lui-même.

Ce cas, considéré précisément en lui-même, semble être à couvert de toute injustice, parce que l'acheteur ne manque en rien à la fidélité, ni même à l'amitié; puisque, comme on le suppose, il emploie gratuitement tous ses soins, qu'il ne compte la marchandise à celui pour qui il la prend, que sur le pied que ce dernier l'eût payée, s'il l'eût achetée lui-même, et que tout bon connoisseur auroit pu l'avoir; et que le profit qu'il retire, n'est dû qu'au grand crédit qu'il s'est acquis sur l'esprit du marchand, par le débit qu'il lui procure, et à la reconnoissance du marchand. Mais cependant, dans la pratique, il est dangereux de justifier le cas proposé, et les confesseurs qui ont un peu d'expérience, reconnoissent qu'il est presque toujours moralement impossible que toutes les circonstances se rencontrent telles qu'on les expose. 1. Parce que les personnes qui ont ces sortes de commissions, et qui se flattent d'avoir eu meilleur marché, parce que les vendeurs les en assurent, ne l'ont pas très-souvent; les marchands qui leur donnent ces assurances, ne le font ordinairement que pour les engager à acheter chez eux, quoiqu'ils fussent prêts à vendre sur le même pied à tout autre, si l'occasion s'en présentoit. 2. Quand il seroit vrai qu'ils auroient effectivement les choses à meilleur marché, à cause des circonstances supposées, comme on ne leur donne ces commissions que dans cette vue, et qu'ils doivent connoître que souvent on ne les leur donneroit pas, si

l'on n'attendoit d'eux qu'ils auront les choses à meilleur marché, ils trompent leurs commettans, s'ils profitent de ce meilleur marché. Une troisième raison est que, s'ils ont les choses à un plus bas prix, c'est ordinairement à cause de la quantité des emplois qu'ils reçoivent ; et cette quantité d'emplois, n'étant pas attachée à leur personne, mais à ceux qui les leur donnent, ils doivent à ces derniers les fruits de ces emplois ; et il semble qu'ils ne doivent pas s'en prévaloir.

Il n'est pas plus permis aux tailleurs de se récompenser sur les fournitures, du prétendu dommage qu'ils disent souffrir à cause du temps qu'ils perdent pour les acheter ; 1. parce que ce temps est fort peu considérable : tous les tailleurs sachant précisément, ou à très-peu de chose près, le prix de ces fournitures, et connoissant ceux qui en sont les mieux assortis, peuvent aisément acheter en fort peu de temps ce dont ils ont besoin. 2. Ceux qui font travailler les tailleurs, n'ont aucune intention de payer séparément leurs peines, et entendent toujours qu'elles soient confondues dans le paiement des façons ; ce qui est si vrai, qu'un tailleur seroit bien fâché que celui qui le fait travailler sût qu'il a retenu quelque chose pour sa peine à acheter des fournitures.

S'il arrive cependant qu'une personne difficile à contenter, mène un tailleur de boutique en boutique, pour choisir ce qu'elle veut acheter, et lui fasse perdre un temps considérable, il peut, en ce cas, exiger pour sa façon de l'habit, un prix plus haut que l'ordinaire ; mais il ne lui est pas permis de rien retenir secrètement sous prétexte de son temps perdu, et en alléguant que les fournitures lui ont coûté plus qu'il n'en a payé.

Lorsqu'un tailleur est prié par quelqu'un qui veut faire un habit de venir avec lui pour choisir l'étoffe, et convenir du prix, il pèche, et il est obligé à restitution solidairement avec le marchand, lorsque par considération ou par amitié, il le laisse vendre sa marchandise plus qu'elle ne vaut à celui qu'il lui a amené, ou une

mauvaise marchandise pour une bonne, ou d'une qualité pour une autre; parce qu'alors il est l'occasion et même la cause du dommage que souffre l'acheteur; et on peut dire que par-là il sert de moyen au marchand, pour tromper celui qui s'en rapporte à lui pour cette emplette.

Du Monopole.

Le Monopole consiste à convenir avec peu de personnes, marchands, artisans, ou autres, d'être les seuls à vendre quelques marchandises, de les vendre à un certain prix, ou plus haut, ou plus bas, selon qu'il convient à leurs intérêts; ou d'être les seuls à faire quelque ouvrage, afin de le vendre à plus haut prix, à cause de la nécessité où ils mettent le public de dépendre d'eux.

Il y a des auteurs qui appellent monopole, le commerce qu'un marchand fait seul à l'exclusion des autres, d'une certaine marchandise, en vertu d'un privilége accordé par le prince; mais l'idée odieuse que l'usage a attachée au terme de *Monopole*, fait connoître qu'on ne doit pas se servir de ce terme, pour signifier le commerce particulier que fait un marchand en vertu d'un privilége: car ce privilége qu'il tient de l'autorité du Souverain, ne tourne point au préjudice du bien public; au contraire, il engage ce marchand à faire les avances nécessaires pour avoir de cette espèce de marchandise, et fait que le public en trouve dans son besoin; au lieu qu'on pourroit en manquer dans plusieurs occasions, faute de gens qui voulussent s'en charger, à cause du risque qu'il y auroit sans cela d'en faire la dépense à pure perte. Il est important cependant d'observer que ceux qui ont de pareils priviléges, ne doivent pas vendre leur marchandise au-dessus du juste prix fixé par le prince, ni au-delà de sa juste valeur, si le prix n'en est pas fixé.

On peut distinguer plusieurs sortes de monopoles, selon les diverses manières dont ils se commettent. 1. La première est, quand plusieurs marchands d'un même négoce s'accordent entr'eux, ou de ne vendre leurs marchandises qu'à un certain prix qu'ils établissent entr'eux, juste ou non; ou de n'acheter celles des autres, qu'au prix dont ils conviennent. Quand même ils seroient convenus entr'eux d'un prix juste et légitime, pour acheter ou pour vendre ces marchandises, ils ne peuvent qu'être très-blâmables, puisqu'il ne leur appartient pas de régler, de leur seule autorité, le prix des marchandises; et qu'ils entreprennent par-là sur l'autorité du prince ou de ceux qu'il a commis pour les taxer. D'ailleurs, quand cela arrive dans les foires et les marchés publics, le public en souffre un tort considérable.

2. C'est une autre sorte de monopole que font les marchands qui vont aux foires et marchés pour y acheter une même espèce de marchandise, quand ils conviennent plusieurs ensemble de s'associer pour l'achat de cette marchandise, pour l'avoir à très-bas prix, la partager ensuite entr'eux, et y faire un gros profit; de n'en faire paroître qu'un ou deux qui veuillent acheter cette espèce de marchandise, afin de ne point aller sur les marchés les uns des autres, et de les faire plus avantageusement et au-dessous de la juste valeur des choses.

Les friippiers et revendeurs font souvent un semblable monopole; l'un ayant offert un prix d'une chose, si on ne le prend pas au mot, il se retire; un autre vient ensuite qui en offre moins que le premier; de sorte que les vendeurs en étant déconcertés, ne savent quel parti prendre, et sont contraints souvent d'abandonner à vil prix ce qu'ils vouloient vendre.

C'est encore un monopole, d'empêcher des particuliers de mettre leurs enchères sur les biens qui se vendent ou s'afferment en justice, pour les avoir soi-même au prix qu'on désire.

3. Une autre sorte de monopole est d'acheter et d'accaparer, seul ou en société, toute la marchandise d'une même espèce qui est dans un pays, pour la faire porter ensuite aux foires et marchés, afin d'obliger le public de l'acheter au prix excessif qu'on veut y mettre.

4. D'autres vont les jours de foires et marchés au-devant des marchands qui apportent pour y vendre, et s'emparent de leurs marchandises. Par ce moyen, ils font que plusieurs particuliers qui étoient venus au marché dans la résolution d'acheter, sont trompés en attendant inutilement ces marchandises; qu'ils s'en retournent sans acheter, et sont ensuite obligés de s'adresser à ces accapareurs, en leur payant un prix beaucoup plus haut : ce qui cause au public un préjudice notable.

5. Une cinquième sorte de monopole est celui des marchands qui, étant fournis d'une espèce de marchandise, sont d'intelligence pour empêcher par fraude ou par violence qu'il n'en vienne d'ailleurs d'autres de même espèce, afin de vendre plus cher celles qu'ils ont.

6. Nous pouvons ajouter, pour sixième espèce de monopole, l'avidité de certains usuriers, qui amassent quelquefois, et serrent tout l'argent monnoyé qu'ils peuvent tirer de côté et d'autre; afin que les intérêts qu'ils voudront exiger, lorsqu'ils prêteront, deviennent plus forts; ou que l'état périsse faute d'argent, si l'on n'a pas recours à eux.

7. C'est une espèce de monopole, lorsque des ouvriers conviennent entr'eux, de ne point travailler, à moins qu'on ne leur donne un certain salaire qu'ils ont déterminé; ou de ne point achever l'ouvrage qu'un autre aura commencé.

8. On doit encore regarder comme coupable de monopole, ceux qui sèment exprès de faux bruits sur la perte des vaisseaux qui apportent des marchandises; sur des apparences de guerre ou de paix; sur les dommages qu'ont souffert les vignes, les blés, les oli-

viers, et autres biens de la campagne, ou sur l'abondance de ces récoltes; sur la diminution de la monnoie, etc. le tout afin d'acheter ou vendre en conséquence, au prix qu'ils veulent.

9. Enfin, c'est commettre un monopole, d'aposter des enchérisseurs supposés, pour faire augmenter le prix d'une chose à vendre.

Ces sortes de monopoles sont non-seulement contraires à la charité, mais encore à la justice, et sont de grands péchés. Par consequent ceux qui les font, sont obligés à réparer tout le dommage qu'ils ont causé à ceux qui en ont souffert. Indépendamment du préjudice souvent considérable que ces monopoles causent aux particuliers, le bien public y est intéressé, parce qu'ils lui sont contraires; ils renversent l'économie du commerce, absolument nécessaire pour le soutien des états. Ils sont encore plus odieux et plus pernicieux, quand ils troublent le négoce des choses nécessaires à la vie. Aussi les lois ecclésiastiques et civiles condamnent-elles sévèrement toute sorte de monopoles.

Il est difficile de faire la restitution telle qu'elle est due, pour tous les profits injustes qu'on a faits par le monopole. Outre qu'on sait à peine à quoi se montent ces profits, souvent il est difficile de connoître tous ceux à qui l'on a fait tort. La restitution due à ceux qu'on ne peut découvrir, doit être faite aux hôpitaux des lieux où le monopole a été commis.

Il ne faut pas conclure des principes que nous venons d'établir, qu'il soit défendu aux marchands de faire des amas de marchandises : cela leur est permis, dit saint Antonin après saint Thomas, pour soutenir leur commerce; pourvu que ce ne soit pas dans l'intention de mettre la cherté : *dummodò charistiam non intendant inducere.*

De la Simonie.

La Simonie est une espèce de contrat, par lequel on vend ou l'on achète quelque chose de spirituel, ou d'attaché au spirituel.

1. C'est un *contrat*, et par conséquent une convention volontaire et actuelle; et de là il suit, 1. qu'un homme qui, par une ignorance non coupable, feroit quelque trafic réprouvé par l'Eglise, ne seroit simoniaque que matériellement. Il seroit cependant toujours obligé à restituer, si ce qu'il a acquis étoit de nature à l'être. 2. Que celui qui auroit dessein d'acquérir les choses spirituelles, sans en venir à l'exécution, seroit bien simoniaque, quant à la disposition du cœur, mais ne le seroit pas jusqu'à encourir les peines portées par l'Eglise.

2. La simonie est un contrat *par lequel on vend ou l'on achète*, c'est-à-dire, par lequel on obtient à titre non gratuit : car on peut être simoniaque sans donner ni or ni argent, ni même rien qui soit communément à prix dans le commerce. C'est pourquoi tous les théologiens reconnoissent, après saint Grégoire, qu'on tombe dans la simonie non-seulement par les présens de la main, *à manu*, mais encore par ceux qu'on appelle *à linguâ*, par des flatteries, des bassesses et des prières pressantes; et *ab obsequio*, par des services. En un mot, il y a toujours simonie à aller au temporel par le moyen du spirituel, ou à tendre au spirituel par le moyen du temporel. C'est sur ce principe qu'on regarde comme simoniaque un chanoine qui va à l'office principalement à cause de la rétribution; celui qui prêche pour mériter l'applaudissement des hommes, ou qui travaille dans un diocèse principalement pour obtenir un bénéfice.

3. La simonie est un contrat par lequel on vend ou l'on achète *quelque chose de spirituel, ou d'annexé au*

spirituel. On appelle *choses spirituelles*, celles qui sont données pour le salut des âmes, celles qui ont du rapport à Dieu comme auteur de la grâce, et celles qui produisent des effets surnaturels ; comme sont les grâces et les dons du Saint-Esprit, le don des miracles, les Sacremens, le sacrifice de la messe, les fonctions spirituelles, les consécrations et les bénédictions des personnes, des vases sacrés, des pierres d'autels, corporaux, et autres bénédictions. On entend par *choses annexées aux spirituelles*, les choses temporelles qui sont, en quelque manière, spiritualisées par la liaison qu'elles ont avec les choses spirituelles dont elles ne peuvent être séparées, comme sont le droit de patronage, le droit de jouir des revenus des bénéfices, qui n'est qu'une suite des fonctions spirituelles que les bénéficiers doivent exercer. Ainsi, on se rend coupable de ce péché, non-seulement quand on vend les choses saintes, comme les Sacremens, les reliques, et autres choses semblables, mais encore quand on met en trafic quelque chose de temporel à raison du spirituel : par exemple, quand on vend plus cher une terre qui a droit de patronage, à cause de ce droit spirituel; ou un calice consacré, à raison de la consécration. Il en seroit de même, si, en vendant un reliquaire, on évaluoit les reliques qui y seroient renfermées, et au-delà du juste prix de la matière dont il est; le surplus seroit censé être donné pour les reliques qu'il renferme. Il faut remarquer qu'il y a des choses temporelles tellement annexées au spirituel, qu'elles ne peuvent se vendre sans vendre en même temps le spirituel. Tel est un bénéfice, dont on ne peut séparer le temporel du spirituel.

On est coupable de simonie toutes les fois qu'on exige, qu'on donne, qu'on promet, pour le spirituel, une chose temporelle, soit qu'on la regarde comme prix, ou comme motif, ou comme une compensation gratuite ; parce que l'essence de la simonie consiste à

vouloir, par le temporel, acquérir le spirituel. C'est pourquoi le pape Innocent XI. et l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, ont condamné la doctrine qui, par une fausse subtilité, *par un simple changement de nom, et une direction trompeuse de pensée ou d'intention*, dit qu'on peut, sans ombre de simonie, donner une somme d'argent à un patron ou à un collateur, pourvu qu'on n'ait pas l'intention d'acheter de lui le bénéfice, mais uniquement celle de le porter à le conférer; et qu'on soit dans la disposition actuelle ou habituelle de ne vouloir jamais égaler une chose spirituelle à une temporelle, ni de croire qu'une chose temporelle puisse être le prix d'une spirituelle. Doctrine que cette assemblée déclare téméraire, scandaleuse, pernicieuse, erronée, comme établissant l'hérésie de la simonie condamnée dans l'Ecriture, par les canons, et par les constitutions des papes. Cette même assemblée condamne encore le sentiment qui tient, qu'on peut ne pas conférer gratuitement un bénéfice, pourvu qu'on ne l'exige point pour la collation du bénéfice, mais pour le revenu temporel qu'on n'est point obligé de donner.

Il y a deux sortes de simonies : l'une défendue par le droit divin, et l'autre par le droit ecclésiastique. La simonie de droit divin, est celle dans laquelle on donne le spirituel pour le temporel, et que nous avons définie ci-dessus. La simonie contre le droit ecclésiastique, est une espèce de commerce que l'Eglise défend, parce qu'il a quelque chose qui approche de la simonie, ou qu'il renferme quelque mépris, ou quelque manque de respect pour les choses spirituelles et sacrées, ou qui sont jointes d'une manière éloignée ou prochaine aux spirituelles : et c'est pour cela que, par un motif de religion, cette action est défendue par l'Eglise comme simoniaque : par exemple, quand on permute, de son autorité privée, un bénéfice dont on est titulaire, contre un autre bénéfice, ou qu'on achète un office ou une

charge

charge qui donne droit d'exercer la jurisdiction ecclésiastique. C'est en ce sens que l'on dit encore, qu'il y a simonie ecclésiastique à vendre le saint chrême; parce que, quoique l'on pût aussi bien en vendre la matière, qu'on peut vendre celle d'un calice consacré, l'Eglise n'a pas jugé à propos de le permettre, une pareille vente ne pouvant se faire sans une sorte d'indécence. On regarde encore comme simonie contre le droit ecclésiastique, de se démettre de son bénéfice entre les mains d'un collateur, en lui indiquant son successeur; en sorte qu'on ne se démet que dans la vue de le faire donner à celui à qui on le destine; ce qui est défendu par la bulle du pape Pie V. qui commence par ces mots : *quanta Ecclesiæ Dei.* Lorsque l'Eglise défend le commerce de certaines choses, c'est à cause de leur union ou prochaine ou éloignée avec des choses spirituelles.

Ces deux sortes de simonies se subdivisent en mentale, conventionnelle, et réelle. Nous n'entendons pas ici par simonie mentale, celle qui se termine aux simples désirs, quoiqu'elle puisse damner, comme l'adultère spirituel, et tous les péchés qui se consomment dans le cœur. Nous n'appelons simonie mentale, que celle qui consiste dans la seule volonté, sans se produire au dehors; ou qui se commet extérieurement, mais sans aucun pacte formel ou tacite. Telle seroit celle d'un aumônier qui serviroit quelqu'un, dans le dessein d'en obtenir un prieuré qui dépend de lui, mais sans le lui demander ni directement, ni indirectement. Telle seroit encore celle d'un clerc qui feroit un présent à un collateur dans l'espérance de se procurer un bénéfice, sans lui rien témoigner de son intention. On devroit plutôt appeler cette simonie, *occulte* que *mentale :* car elle est véritable et réelle; mais elle se commet sans aucun pacte. Cette simonie n'est punissable que dans le for intérieur. La simonie conventionnelle est celle qui s'est produite par un pacte exprès ou tacite, c'est-à-dire, par des paroles ou par quelque signe; en sorte

que l'un ait connu l'intention de l'autre, et s'y soit accordé, quoique l'exécution n'ait pas suivi. Quand la convention n'a été exécutée ni d'un côté ni de l'autre, la simonie se nomme purement conventionnelle. La convention pure qui n'a été en aucune manière exécutée, parce que, par exemple, on s'en est repenti, ou qu'on l'a rétractée, ne suffit pas pour faire encourir les peines portées par le droit contre les simoniaques. Quand elle a été exécutée d'un côté sans l'être de l'autre; qu'on a, par exemple, donné l'argent sans avoir reçu le benéfice, ou *vice versâ*, cette simonie se nomme semi-réelle, ou conventionnelle mixte. La simonie réelle est celle, où la convention a été exécutée, au moins en partie, de part et d'autre; comme quand celui qui a déjà donné le bénéfice, a reçu, en tout ou en partie, l'argent ou le service qu'on lui avoit promis. Cette espèce de simonie est la plus criminelle de toutes. Tous ceux qui ont part à de tels traités, comme médiateurs, dépositaires, ou autrement, sont coupables de simonie.

On ne peut douter que la simonie ne soit un très-grand crime. Crime contraire au droit naturel, puisqu'il vend ce qui ne peut se vendre; contraire au droit divin, puisqu'il est contraire à l'ordre de Jésus-Christ, qui a recommandé à ses apôtres, et, en leurs personnes, à tous ses ministres, de donner gratuitement ce qu'ils ont reçu gratuitement; contraire au droit humain, ainsi qu'il paroît par tout ce qui en est dit dans les saints canons, et dans le corps du droit; contraire enfin à la Religion, en traitant les choses les plus saintes avec tant d'indignité et de mépris. Crime, que les canons appellent *execrabile flagitium*, *flagitium piaculare*. Le pape Adrien I. dans sa lettre au patriarche Taraise, en parlant de la simonie, dit: *tolerabilior est Macedonii qui Spiritûs Sancti divinitatem impugnavit*, *impia hæresis*. Après l'hérésie, le plus grand crime est la simonie, que les anciens qualifient d'hérésie, jugeant difficile que l'on croie pouvoir acheter les choses spirituelles, sans errer

dans la foi. La simonie a été, dans tous les temps, la ruine de la discipline et de la morale chrétienne, dont le premier pas, est le mépris des richesses et le renoncement, du moins d'affection, aux biens même que l'on possède. Car qui enseignera cette morale si sublime, quand ceux qui devroient l'enseigner l'ignorent eux-mêmes ; quand le sel de la terre est corrompu ? Un homme éclairé et persuadé de la Religion chrétienne, ne s'avisera jamais d'en faire un moyen de s'enrichir. Il comprendra qu'elle est d'un ordre plus élevé, et qu'elle nous propose d'autres biens. Si l'ignorance et la corruption du cœur produisent la simonie, la simonie augmente l'ignorance et le mépris de la vertu.

On ne peut dire qu'il y ait légèreté de matière en fait de simonie, ni du côté de la chose spirituelle que l'on vend, puisqu'une chose spirituelle, quelle qu'elle soit, est d'un ordre si supérieur, qu'on ne peut regarder comme un péché léger, l'indignité avec laquelle on la traite par la simonie; ni du côté du prix que l'on en donne ou qu'on en retire, puisque, l'objet étant inappréciable, on est censé le mépriser également, quelque prix que l'on y mette, et la profanation est la même.

On excepte plusieurs cas où l'on ne commet point de simonie, quoique, pour le spirituel on donne ou l'on reçoive le temporel. Le premier est, lorsqu'on ne donne que par le motif de pure libéralité ; parce que le don est alors censé gratuit de la part de celui qui le fait, et n'avoir été causé par aucun mauvais motif. Mais il est important de remarquer que ce cas est bien délicat ; et qu'il est bien difficile que, sous le voile d'un don gratuit, il n'y ait pas quelque intention simoniaque cachée, qu'il n'y ait pas quelque pacte au moins tacite. Un confesseur doit présumer qu'il y a eu pacte, au moins tacite, lorsque celui qui a fait le don, a engagé celui qui a reçu soit par signes, paroles, ou autrement, à se souvenir de lui dans l'occasion. Il y auroit

simonie mentale, quand même le donateur n'auroit demandé ni explicitement, ni implicitement, s'il avoit eu véritablement intention, en donnant, d'engager celui à qui il a donné, à disposer, en sa faveur ou en faveur d'un autre, d'un bénéfice vacant, ou du premier qui vaquera. Au reste, on peut plus facilement présumer que celui qui a donné ou promis, l'a fait par une intention simoniaque, s'il a donné ou promis à un homme plus riche que lui, ou à son supérieur; si la chose donnée ou promise est d'une telle conséquence, qu'on ne la donne pas communément gratuitement; si le don enfin a été fait dans un temps de nécessité de la personne qui l'a reçu.

Le second cas où l'on ne peut recevoir le temporel à l'occasion du spirituel, est lorsqu'on reçoit à l'occasion des fonctions spirirituelles, selon les louables coutumes que la piété des fidèles a introduites en faisant des offrandes à ceux qui servent à l'autel. Jésus-Christ permet expressément aux apôtres de vivre aux dépens de ceux qu'ils instruiront, parce que l'ouvrier est digne de son salaire. Saint Paul dit que, comme les sacrificateurs de l'ancienne loi vivoient de l'autel, ainsi le Seigneur a ordonné à ceux qui annoncent l'Evangile, de vivre de l'Evangile. Il faut donc discerner la rétribution permise, d'avec le trafic défendu. Il n'y a point de simonie à recevoir ce qui est offert volontairement, même à l'occasion des fonctions saintes; quoique les canons l'aient quelquefois défendu pour plus grande sûreté, à cause de la difficulté qu'il y a, dans le for extérieur, de connoître si la rétribution est entièrement libre, et si celui qui la reçoit, ne se l'est point attirée par artifice. Il n'y a point de simonie à recevoir les rétributions autorisées par l'usage et les lois de l'Eglise. Mais il y a simonie à faire un pacte ou un traité, comme à refuser d'administrer un Sacrement, à ne point résigner, etc. si l'on ne reçoit ou si l'on n'a pas une caution pour s'assurer qu'on

recevra. Il y a aussi simonie à offrir pour obtenir toutes ces choses. Or, encore que l'on ne fasse pas ces conventions expressément et grossièrement, si l'intention y est, c'est toujours la même simonie, de quelques paroles qu'on se serve pour l'exprimer, quand même on ne l'exprimeroit par aucune parole : car Dieu lit dans les cœurs, et il n'est pas nécessaire que l'exécution ait suivi.

Plusieurs théologiens disent encore qu'on est coupable, non-seulement d'injustice, mais encore de simonie, lorsqu'on exige une rétribution plus forte que celle qui est due conformément à la taxe faite par l'évêque diocésain; parce que ce surplus doit être regardé comme le prix du saint ministère que le ministre ose vendre; et que, quand même il diroit que ce n'est pas son intention, sa conduite le dément; ce qui suffit pour le rendre simoniaque. On doit en dire de même de ceux qui font un pacte pour des fonctions auxquelles ils sont déjà obligés par office.

Le travail et la peine qu'occasionent quelquefois les fonctions spirituelles, excusent encore de simonie, lorsqu'on reçoit le temporel à cause du spirituel. Il faut distinguer ici deux sortes de peines : celle qui est intrinsèque à une fonction spirituelle et ne peut s'en séparer, par exemple, quand il s'agit d'un sermon, la peine de l'étudier et de l'apprendre; et celle qui est extrinsèque à une fonction spirituelle, et n'en est une suite que par accident, par exemple, s'il s'agit d'aller célébrer la messe, ou prêcher dans un endroit fort éloigné. On ne peut point, sans simonie, se faire payer la peine inséparablement attachée à une fonction spirituelle. *Jésus-Christ*, en ordonnant à ses ministres *de donner gratuitement* ce qu'ils *ont reçu gratuitement*, a marqué non-seulement les fonctions en elles-mêmes, mais encore la peine et la fatigue sans lesquelles on ne peut absolument les exercer, qui en font partie essentielle, et qui sont comme un même

tout avec elles. A l'égard de la peine que nous avons appelée extrinsèque, et que les fonctions n'occasionent que par accident, on peut l'apprécier. Il semble qu'on peut appliquer à cette sorte de peine ce que dit saint Paul, qu'il faut *doublement honorer ceux qui travaillent* davantage. Mais nous ne pouvons nous empêcher d'avertir que ce cas est bien délicat, et qu'il est important de ne pas confondre ce qui doit être entièrement séparé, en faisant servir cette peine de prétexte pour apprécier les fonctions elles-mêmes, ce qui arriveroit, si l'on estimoit cette peine plus qu'elle ne seroit estimée, si on ne la prenoit que pour une action civile et profane. C'est sur quoi chacun doit s'examiner et se juger devant Dieu, *qui discerne les pensées et les intentions du cœur*. On ne doit pas entendre, par cette sorte de peine, celle qu'on auroit plus que d'autres, à cause de certaines infirmités personnelles, à exercer certaines fonctions, à prêcher, par exemple, à cause de la foiblesse de la poitrine, de la voix, de la santé, à cause de l'âge; l'apprécier, ce seroit simonie. Il faut en dire de même de celle qu'on a à chanter une grand'messe, parce qu'elle est plus longue, et à raison du chant.

Au reste, il est mieux et plus sûr de ne rien demander quand la peine extérieure augmente, mais de recevoir, sans aucun pacte, ce qui est offert par les fidèles, ou réglé par les supérieurs. C'est le meilleur moyen d'éviter toute simonie, et de persuader aux fidèles que ce n'est pas par intérêt qu'on remplit ses fonctions.

On peut, sans simonie, se rédimer par argent ou autrement de la vexation injuste d'une personne qui empêche d'avoir un bien spirituel auquel on a droit; parce qu'alors on ne donne pas le temporel pour le spirituel, dont on est déjà en possession, mais pour faire cesser l'injustice et la vexation, qui est une chose temporelle. Mais il y a là-dessus plusieurs observa-

tions à faire. 1. On ne peut, pour se rédimer de cette vexation, donner une chose spirituelle, parce que ce seroit donner le spirituel pour le temporel: par exemple, on ne peut, pour avoir un bénéfice d'un revenu plus considérable, en donner un d'un moindre revenu à celui par qui on est troublé. 2. Il faut que ce trouble soit injuste; autrement ce qu'on donneroit ne seroit pas tant pour se rédimer de la vexation, que pour avoir la chose spirituelle. 3. Il faut que le droit à la chose spirituelle soit légitime et certain. 4. Il faut que ce droit soit celui que les théologiens appellent *jus in re*, il ne suffit pas qu'il soit celui qu'ils appellent *jus in rem :* ainsi, si celui qui n'a que la présentation du patron, ne peut, sans simonie, donner pour en obtenir l'institution canonique, quand même cette institution, qui donne seule *jus in re* lui seroit injustement refusée; à plus forte raison seroit-on coupable de simonie, si l'on faisoit des présens à un parent ou ami du collateur, pour l'engager à donner le *visa.* La faculté de théologie de Louvain a déclaré fausse et pernicieuse une proposition où l'on avançoit qu'on peut, sans simonie, donner de l'argent ou choses appréciables à prix d'argent, non pas aux patrons ni aux collateurs, mais à ceux qui ont du crédit auprès d'eux, afin de parvenir aux bénéfices par leur recommandation : *antequàm acquiratur alicui jus in..... dignitate vel præbendâ, per electionem, vel provisionem, seu collationem*, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 100. *a.* 2. *ad* 5.) *simoniacum esset adversantium obstacula redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam ; sed postquàm jus alicui acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.* 5. Il faut prendre garde que ce qu'on obtient, en faisant cesser la vexation injuste dont on veut se rédimer, ne soit une chose spirituelle: par exemple, si un collateur refusoit injustement l'institution canonique, il y auroit simonie

à lui donner pour l'obtenir; parce qu'alors on achéteroit cette institution, qui est une chose purement spirituelle. Si, pour engager un curé à donner à un enfant le Baptême, qu'il lui refuse injustement, on lui donnoit de l'argent, on achéteroit de lui le Baptême. En ce cas, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 100. *a.* 2. *ad* 1), *pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari.* Un adulte, qu'un prêtre refuseroit de baptiser sans argent, devroit plutôt mourir sans Baptême que de lui donner pour l'avoir, s'il ne pouvoit trouver personne pour le baptiser; alors le Baptême de vœu et de désir suppléeroit au défaut du Baptême d'eau. On ne peut donner de l'argent à des électeurs afin de les engager à exclure du bénéfice auquel ils vont nommer, un indigne ou un moins digne, pour en pourvoir un plus digne.

Au reste, comme il n'est que trop ordinaire de se flatter dans les occasions où il s'agit de faire cesser un trouble injuste qui empêche la possession d'une chose spirituelle, et qu'on se rend coupable de simonie par ignorance ou par intérêt, il convient de ne se rédimer d'aucune vexation, qu'après avoir pris le conseil, et obtenu le consentement de son évêque. C'est ce qu'ordonne saint Charles dans son premier concile provincial de Milan.

On ne peut, sans simonie, se désister du droit qu'on a sur un bénéfice, et le céder à condition qu'on recevra une certaine somme pour les frais qu'on a faits, en plaidant pour se défendre contre celui auquel on cède son droit. La raison est, que le droit sur un bénéfice ne peut s'apprécier; c'est une chose purement spirituelle, qui ne peut par conséquent s'acquérir à prix d'argent sans une véritable simonie. Un homme qui cède un bénéfice, peut exiger seulement que ce-

lui à qui il le cède lui remettra la partie du revenu échue, pendant qu'il l'a desservi, et qu'il n'a pas encore reçue, au *prorata* du temps de son service; parce que c'est un argent qui lui est légitimement dû. Mais il faut observer de ne pas faire entrer dans la cession de ce bénéfice et dans l'acte qui en est dressé, la condition de ce paiement, afin d'ôter tout soupçon et toute apparence de simonie. Il doit donc alors céder son droit au bénéfice purement et simplement, en se réservant néanmoins la faculté de payer du revenu échu pendant qu'il l'a desservi, et qu'il doit retirer pour ce temps-là.

Nous avons dit ci-dessus que les théologiens reconnoissent trois sortes de présens, qui rendent coupable de simonie; que le premier est celui qu'ils appellent *munus à manu;* le second, *munus à linguâ;* le troisième, *munus ab obsequio.*

Par présent de la main, *munus à manu*, nous entendons tout don, toute promesse, non-seulement d'argent, mais encore de toutes sortes de choses appréciables et estimables à prix d'argent, soit meubles, soit immeubles, soit corporelles, soit incorporelles. C'est pourquoi on est censé faire un présent de cette espèce, si, pour obtenir un bénéfice, on remet une dette ou une pension, soit au patron, soit au collateur; parce que cette remise est un don, que celui en faveur duquel elle est faite, reçoit. Il faut pareillement regarder comme simoniaque celui qui constitue un titre clérical à un autre, en lui faisant promettre qu'il n'en retirera rien; celui qui reçoit un bénéfice sous la condition de prêter à celui qui le lui donne, ou d'attendre le paiement de ce qui lui est dû, ou d'avancer le paiement de ce qu'il doit; ce délai et ce paiement anticipé devant être regardés, dans cette occasion, comme un pur prêt, celui qui rend à son résignant les frais qu'il a faits pour entrer dans son bénéfice, pour en faire les réparations, pour les aug-

mentations qu'il y a faites, et pour en soutenir les procès pendant qu'il l'a possédé; celui qui, en acceptant la résignation d'un bénefice, se charge de faire les réparations que le résignant devroit y faire en le quittant, ou d'acheter sa maison et les meubles qu'il y laisse, ou de payer ses dettes; celui qui promet au patron de ne point lui demander les dîmes dues au bénéfice que ce patron lui donnera; celui qui résigne son bénéfice à un autre pour l'engager à lui procurer un mariage avantageux qu'il a dessein de contracter, ou à être son protecteur; celui qui reçoit un bénéfice ou des fruits du bénéfice, sans l'approbation du pape ou d'ailleurs, avec promesse de payer une pension, soit au collateur ou patron, soit à tout autre à qui ce collateur ou patron veut la faire donner. Enfin, par présent de la main, *munus à manu*, on doit entendre tout don que le droit positif défend de faire pour une chose spirituelle. C'est pourquoi on est simoniaque en permutant son bénéfice contre un autre, sans l'autorité et la permission du supérieur ecclésiastique.

Par présent de la langue, *munus à linguâ*, nous avons dit qu'on doit entendre les louanges, les complaisances, les flatteries, les recommandations, les prières, et tout ce qui se fait pour gagner les bonnes grâces et la faveur de ceux dont on veut obtenir des bénéfices. Le pape saint Grégoire étoit persuadé que c'étoit une espèce de trafic simoniaque d'employer les prières pour mendier la faveur, et de faire intervenir le crédit et la recommandation des grands pour obtenir des bénéfices; puisqu'il joint toujours cette lâche et ambitieuse pratique avec la vente et l'achat qui se fait à prix d'argent. De pareils moyens ne donnent pas le vrai mérite, mais prouvent plutôt l'indignité de ceux qui s'en servent. *Nihil in dandis ecclesiasticis Ordinibus*, dit ce grand pape dans sa lettre à un évêque de France, *auri fames inveniat; nihil blandimenta*

surripiant; nihil gratia conferat; honoris præmium vitæ sit profectus, sapientiæ incrementum, modestia morum. Les louanges, l'amitié, l'estime, l'affection, la basse complaisance, la recommandation des grands ou des amis, étant de quelque prix parmi les hommes, c'est toujours un trafic sacrilége de les espérer ou de les recevoir comme le prix des grâces de l'Église. Ainsi l'on doit dire de tout patron, électeur, collateur de bénéfices, ce que ce saint docteur dit de tout homme juste, qu'il doit avoir le cœur dégagé et les mains pures de tous intérêts humains : *tres sunt acceptiones munerum*, dit-il, *ad quas ex fraude festinatur : munus namque à corde, est captata gratia à cogitatione; munus ab ore, est gloria per favorem; munus ex manu, est præmium per dationem. Sed justus quisque ab omni munere manus excutit; quia in eo quod rectè agit, nec ab humano corde inanem gloriam, nec ab ore laudem, nec à manu recipere dationem quærit.*

Saint Jérôme avoit déjà confondu, avec la simonie, toutes les manières intéressées de conférer des bénéfices par des motifs d'amitié, de faveur, de parenté, de considération pour les grands, de recommandation de la part des amis; en un mot, des égards autres que ceux de la vertu, du mérite, de la justice et du bien de l'Église : *ex quo manifestum est*, dit ce saint docteur (*in epist. ad Tit. c.* 1.), *eos qui, apostoli lege contemptâ, ecclesiasticum gradum, non meritò voluerint alicui deferre, sed gratiæ, contra* CHRISTUM *facere. Moyses, amicus Dei, potuit utique successores principatûs filios suos facere, et posteris propriam relinquere dignitatem; sed extraneus de aliâ tribu eligitur Jesus, ut sciremus principatum in populos non sanguini deferendum esse, sed vitæ. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficium facere, ut non quærant eos in Ecclesiâ columnas erigere, quos plus cognoscant Ecclesiæ prodesse; sed*

quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit; et, ut deteriora taceam, qui, ut clerici fierint, muneribus impetrârunt.

Saint Chrysostôme compare au premier des simoniaques, celui qui a obtenu un bénéfice par ses sollicitations. *Cogita*, dit ce Père, *quid acciderit Simoni. Quid enim refert, si non das pecuniam, sed pecuniæ loco adularis, subornas, multaque machinaris? Pecunia tua sit tecum in perditionem, ad illum dictum est; et his dicetur: ambitio tua sit tecum in perditionem, quoniam putâsti ambitu humano parari donum Dei.*

Le concile de Lavaur, en 1368, frappa d'anathême les clercs séculiers et réguliers qui tâchoient de parvenir aux bénéfices par la protection des grands: *qui per potentiam vel impressionem cujuscumque sæcularis personæ, si per patronos ad ecclesiastica beneficia procuraverint præsentari.* Le concile de Bâle, en 1433, ordonna que tous ceux qui auroient droit de suffrage dans les élections, pour quelque bénéfice que ce fût, jureroient auparavant de ne point élire ceux qui auroient employé des promesses, des dons, des prières ou des amis pour se faire élire. Le concile de Cologne, en 1536, désira que les prières des grands fussent écartées des élections: *absit ergò*, dit-il, *omnis simoniæ pravitas, omnis personarum respectus.*

Saint Thomas (2. 2. *Q.* 100. *Art.* 5. *ad.* 3.) traite de simoniaque la disposition d'un bénéfice en considération des prières et de la recommandation d'un ami ou de quelque personne qu'on a intérêt de ménager; si, pour l'accorder, on n'avoit en vue principalement que de pareils motifs, sans aucun égard au mérite. *Munus à linguâ dicitur, vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum; qui sub pretio cadit; vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur: et ideò si aliquis principaliter ad hoc*

intendit, simoniam committit. Videtur autem hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit. Unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum; quia subest debita causa, ex quâ illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid confertur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Il dit ailleurs que les trois sortes de présens dont nous parlons après saint Grégoire, renferment toutes les choses temporelles qu'on peut donner pour obtenir une chose spirituelle; et que l'on est véritablement simoniaque, lorsqu'on parvient à un bénéfice par quelqu'une de ces trois voies.

Ce saint docteur enseigne encore que, quoiqu'un ecclésiastique puisse, sans péché, demander pour lui-même un bénéfice simple, quand il en a besoin pour sa subsistance, et que d'ailleurs il n'en est pas indigne, il ne lui est cependant pas permis d'en demander un à charge d'âmes; parce qu'en le demandant il, se rend indigne de l'obtenir, par la présomption qui le porte à se croire capable de gouverner les autres et de répondre devant Dieu de leur salut : *si verò aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum, ex ipsâ præsumptione redditur indignus; et sic preces sunt pro indigno. Licitè tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine curâ animarum*

Saint Raymond, saint Antonin, et plusieurs autres célèbres docteurs, s'expliquent de la même manière sur cette question. Leur doctrine est fondée sur celle des anciens Pères de l'Eglise, qui ont pensé qu'un ecclésiastique doit toujours craindre de gouverner les autres, à moins qu'il n'y soit appelé par ses supérieurs légitimes.

Saint Grégoire le grand veut qu'on rejette comme

indigne celui qui s'ingère de lui-même dans la charge des âmes : *sicut locus regiminis desiderantibus negandus est, ita fugientibus offerendus.* Il faut lire là-dessus sa lettre aux évêques d'Autun, de Lyon, d'Arles et de Vienne, et la première partie de son pastoral.

Saint Bernard parlant au pape Eugène, sur la manière dont il doit disposer des places dans l'Eglise, lui dit : *consilio, non prece, agendum est .... Pro quo rogaris, sit suspectus. Qui ipse rogat per se, jam judicatus est : nec interest per se, an per alium roget.* Ces paroles doivent s'appliquer aux demandes ambitieuses de bénéfices même simples, et sur-tout à celles de bénéfices à charge d'âmes. C'est de ces demandes que le premier concile de Milan, en 1565, a parlé, lorsqu'il a dit : *qui beneficium ecclesiasticum vacans, multis et ambitiosis precibus, per se vel per alios petierit, eo facto reddatur indignus ; ut per biennium in eum, neque illud neque aliud beneficium conferri possit.*

Ce sentiment est celui de la faculté de théologie de Paris : *qui pro se postulat beneficium cui annexa est animarum cura, ex ipsâ præsumptione redditur indignus.* Cette savante et célèbre faculté dit dans les mêmes articles de doctrine : *sibi aut aliis quærere beneficium ecclesiasticum obsequiis, adulationibus, aut alio ambitûs genere, prorsùs illicitum est* (*art.* 109.). *Peccat graviter qui beneficium dat alicui consanguineo aut affini, ratione consanguinitatis aut affinitatis, vel alio affectu humano* (*art.* 114.).

Quoique les demandes qui se font par ambition et sans besoin, des moindres bénéfices, soient condamnables, ainsi que nous venons de le voir dans le concile de Milan cité ci-dessus, on ne peut cependant blâmer les demandes des bénéfices simples, lorsqu'elles se font par besoin, avec modestie et humilité ; si d'ailleurs on ne se sent coupable d'aucune faute qui en rende indigne ; parce qu'alors on ne demande un bé-

néfice que comme pauvre, comme une aumône, comme une portion du patrimoine des pauvres.

Enfin, nous avons dit que la simonie peut se commettre aussi par les services, et c'est ce que les théologiens appellent, *munus ab obsequio*. Par *services*, on doit ici entendre tout service temporel, toute action faite sans y être obligé, en faveur ou pour l'utilité temporelle d'un autre, avec pacte exprès ou implicite, ou avec intention d'obtenir une chose spirituelle. Nous disons *toute action*, soit honnête, soit criminelle. Nous disons *tout service auquel on n'est pas obligé*, parce que, si le service qu'on exige de celui auquel on a donné un bénéfice, est attaché au bénéfice même, on peut l'exiger de lui sans simonie. Tel est un bénéfice auquel est attachée la charge d'enseigner la jeunesse; on peut y forcer celui qui l'a obtenue, mais on ne peut pas lui imposer cette nouvelle charge en l'y nommant, sans l'autorité du supérieur. Nous avons dit *tout service temporel;* parce qu'il y a quelques cas où l'Eglise ne défend pas d'accorder un service spirituel avec pacte d'en recevoir un autre de même nature. Un prêtre, par exemple, peut célébrer la messe pour un autre qui devoit la dire un certain jour, avec pacte que cet autre la dira aussi pour lui un tel jour. Au reste, quoiqu'il ne soit pas défendu, par le droit naturel, de s'obliger par pacte à un service spirituel, à cause d'un service spirituel que l'on en reçoit, cela est cependant presque toujours défendu par le droit ecclésiastique.

Le cardinal Pierre Damien a parlé fortement dans sa lettre aux cardinaux évêques suffragans du saint siége, contre la simonie qui se commet par des services intéressés. Il dit que c'est acheter véritablement des bénéfices que de les obtenir par des services, des bassesses, des complaisances, des flatteries basses, des assiduités; que souvent même c'est les acheter plus chèrement que si l'on en avoit donné de l'argent;

parce que les longs détours pour arriver aux places de l'Eglise, donnent beaucoup plus de peine, et ne rendent pas moins coupable, que si on les achetoit ouvertement à prix d'argent: *enimverò*, dit-il, *facilioris exitûs fuerat, si pro honoribus venaliter acquirendis pecuniam semel appenderent, quàm tot laborum, tot pressurarum molestias sustinerent. Nam, cùm propheta de vero justo dicat, quia excutit manus suas ab omni munere: quis eum à munerum præstatione defendat, qui et se ipsum alienæ servitutis imperio subjugat.* Enfin il dit que c'est à tort qu'on se flatte d'être exempt de simonie, parce qu'on ne donne ni or ni argent pour obtenir un bénéfice; si d'ailleurs on a payé, par ses services et par ses soumissions, ce qu'on n'a pas payé en argent: *nequaquam ergò sibi innocentiam spondeant, et à simoniacæ hæreseos maculis se mundos esse confidant, qui licet metalla vibrantia non appendunt, pretium tamen pro suscipiendis honoribus, per subjectionis et obsequii quædam quasi talenta persolvant.*

Le concile de Rome, sous Grégoire VII. en 1078, condamna les ordinations qui se faisoient par argent, ou par prières, ou par services: *interveniente pretio, vel precibus, vel obsequio alicujus personæ.* La raison qu'il en donne doit faire appliquer sa condamnation aux bénéfices; parce que ce n'étoit pas, dit-il, entrer dans l'Eglise par la porte: *quoniam qui taliter ordinantur, non per ostium, id est, non per Christum intrant, sed, ut ipsa veritas testatur, fures sunt et latrones.*

Le pape Urbain II. ainsi que ce concile de Rome, ne mettent point de différence entre ces trois sortes de simonies qui se commettent en achetant ou en vendant des bénéfices, soit à prix d'argent, soit par des flatteries et des prières, soit par des services rendus à cette intention: *qui res ecclesiasticas*, dit ce pape, *non ad hoc ad quod institutæ sunt, sed ad propria*

pria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniâ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est.

Le concile de Melfe, en 1089, condamue pareillement cette inique voie pour obtenir des bénéfices; et il appuie sa condamnation sur la doctrine des saints Pères : *sanctorum sententiis consona sentientes.* Le concile de Rheims, en 1583, met au rang des simoniaques, ceux qui donnent ou reçoivent des bénéfices pour récompense des services rendus : *si quis beneficium propter obsequium, vel impensæ servitutis mercedem conferat.... simoniacus esse censeatur.* Il faut lire ce que disent là-dessus le premier concile de Milan, en 1565, et celui de Mexique, en 1585. Ils recommandent aux ecclésiastiques de ne point s'attacher aux évêques ou à ceux qui ont des bénéfices à donner, par une attente intéressée des bénéfices, sans les exclure cependant, si leur vertu et leur capacité les en rendent dignes : *fraudari tamen Ecclesias nolumus,* dit le premier concile de Milan, *probatorum hominum ministerio, si qui sint in eorum familiâ, quorum doctrinæ et pietati utiliter sacrum munus committi possit.* C'est aussi ce que pense saint Thomas (2. 2. *Q.* 100. *A.* 5. *ad* 1.). *Dicendum quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum, et ad spiritualia ordinatum... ex ipsâ devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera; unde non intelligitur esse munus ab obsequio.*

Il faut encore observer que tout ce que nous venons de dire sur cette matière, ne doit s'appliquer qu'à ceux qui, entrant au service des grands et de ceux qui ont droit de donner des bénéfices, n'ont d'autre intention que d'obtenir des bénéfices par cette voie; et qui, comme s'explique saint Charles Borromée dans son premier concile de Milan : *beneficia ecclesiastica, tanquam suæ operæ et laboris pretium præcipuè sibi proponunt.*

On ne peut, sans simonie, exiger quoi que ce soit pour l'administration des Sacremens. Le concile d'Élvire défend même jusqu'aux dons volontaires pour le Baptême. Le concile II. de Brague, celui de Mérida, celui de Barcelone, le XI. de Tolède, et plusieurs autres ont pareillement défendu de rien exiger pour les Sacremens. Quelques-uns ont permis seulement de prendre ce qu'on offriroit gratuitement et volontairement. Et l'on doit reconnoître que toute exaction, en pareil cas, est sévèrement défendue par les canons des conciles et la pratique universelle de l'Eglise; mais qu'il est permis aussi de ne pas refuser les dons volontaires et les sacrifices des fidèles.

Saint Basile (*litt.* 76.) dit que le prétexte même d'employer à de saints usages, comme à l'entretien des pauvres, l'argent pris pour avoir administré les Sacremens, n'excuse pas de simonie, et augmente le crime. Quoique ce saint docteur n'y parle que de l'ordination, on doit appliquer son raisonnement à l'administration des Sacremens, à laquelle son principe convient également : *feruntur quidam ex vobis, ab illis qui ordinantur, accipere pecuniam, idque, quod pejus est, pietatis nomine palliare. Duplo namque puniendus venit qui, prætextu boni, quod malum est facit; tum quòd operatur, quod bonum non est; tum quod ad perficiendum peccatum, bono, ut dicitur, utitur cooperario.*

Saiut Ambroise assure en général que la grâce des Sacremens est inestimable et gratuite : *non enim pretio taxatur Dei gratia*, dit-il (*L.* 4. *in c.* 4. *Luc.*), *nec in Sacramentis lucrum quæritur, sed obsequium sacerdotis. Habes Domini præceptum, vatis exemplum: gratis accipere, gratis dare; nec vendere mysterium, sed offerre.* Il ajoute que le crime de la simonie paroît dans l'ancien et le nouveau Testament inexpiable dans les personnes de Giézi et de Simon : *inexpiabilis enim est venditi culpa mysterii.* Il assure que l'avarice

sacrilége des simoniaques, ne tend qu'à amasser un trésor d'iniquités et de supplices : *non tam patrimonium facultatum, quam thesaurum criminum congregârunt, æterno supplicio et brevi fructu.*

Horribile nimis est, dit le pape Alexandre III. (*can. Cùm Ecclesiæ. de Simoniâ.*), *quod in quibusdam Ecclesiis locum venalitas perhibetur habere.... Ne igitur hæc de cætero fiant; vel pro... Sacramentis conferendis aut collatis aliquid exigatur districtiùs prohibemus. Si quis contra hoc venire præsumpserit, portionem cum Giezi se noverit habiturum.* La même chose a été ordonnée par le canon *Suam* et par le canon *Ad apostolicam* au même titre.

Saint Thomas (*in 4. Dist. 25. Q. 3. Art. 2. Q. 1.*) dit qu'on ne peut, sans simonie, conférer les Sacremens à prix d'argent, parce que celui qui les administre n'en est pas le maître : *quia dispensator Sacramenti non est dominus, sed minister;* parce qu'en administrant un Sacrement pour de l'argent, on l'apprécie à la somme qu'on reçoit, quoique la grâce soit inappréciable : *quia pretium emptionis ponitur quasi mensura adæquans illud quod emitur. . . gratia autem non potest commensurari alicui corporali;* parce qu'il est de la nature de la grâce d'être gratuite, et que c'est la rendre vénale que d'exiger de l'argent pour l'administration d'un Sacrement qui la confère à celui qui le reçoit dignement : *quia gratia ex hoc nomen accepit, quòd gratis datur; unde contra rationem gratiæ facit, qui Sacramenta gratiæ quasi venalia tractat.*

Le premier concile de Milan ordonne la même chose que nous voyons dans les décrétales; voici ses paroles : *cùm Sacramenta Ecclesiæ non solùm sine simoniæ labe, verùm etiam sine avaritiæ suspicione, præbenda sint; caveant omnes ne in eorum administratione quidquam exigant, aut etiam verbis, vel signis, directè vel indirectè petant. Qui secùs fecerit, cum*

et pœnis jure communi statutis, et aliis arbitrio episcopi plecti volumus. Le concile de Trente (*Sess.* 22. *in decret. de celebr. Miss.*), défend aussi toutes les conventions ou pactions pour les messes, toutes les quêtes trop pressantes, et tout ce qui a les apparences de simonie ou d'un gain sordide.

Cependant, comme les Sacremens ne peuvent être dispensés aux fidèles que par les ministres de l'Eglise, et qu'il est juste et même nécessaire que ces ministres tirent leur subsistance du peuple, on doit reconnoître que, malgré que ce soit une véritable simonie, défendue par le droit naturel et divin, d'exiger ou de recevoir de l'argent ou quelqu'autre chose temporelle, comme prix de la grâce des Sacremens, qui est le sens dans lequel on doit entendre ce que nous avons rapporté ci-dessus de saint Thomas, ce n'en est pas néanmoins une de prendre quelque chose nécessaire à la subsistance de ceux qui administrent les Sacremens; pourvu qu'on le fasse conformément aux ordonnances de l'Eglise, et à l'usage reçu et approuvé. C'est ainsi que s'explique saint Thomas là-dessus (2. 2. *Q.* 100. *Art.* 2. *in Corp.*) : *sic ergò dicendum est, quòd accipere pecuniam pro spirituali Sacramentorum gratiâ, est crimen simoniæ, quod nullâ consuetudine potest excusari; quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud, cujus pretium potest pecuniâ æstimari..... Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui Sacramenta Christi ministrant, secundùm ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis.*

Cette doctrine de saint Thomas est celle de l'Eglise. Quoique le concile de Rheims, en 1049, défendît de rien exiger pour les Sacremens, il ne désapprouva cependant pas les louables coutumes, c'est-

à-dire, les contributions saintes et les oblations volontaires qui se font dans l'administration des Sacremens. On voit pareillement les exactions pour cette administration, défendues par le concile de Londres, en 1138; par celui d'York, en 1194; par celui de Tours, en 1163, qui ne juge pas qu'aucune coutume puisse les autoriser; parce qu'un long usage d'une chose prohibée n'est qu'un long abus: *diuturnitas*, dit-il à cette occasion, *non minuit peccatum*, *sed auget*; par les conciles III. et IV. de Latran, en 1179 et 1215; par un autre concile de Tours, en 1236; par celui de Tolède, en 1324; par celui de Saltzbourg, en 1420. Plusieurs de ces conciles ont en même temps expressément permis de recevoir, après avoir administré les Sacremens, les offrandes volontaires et gratuites. Ainsi parle encore celui de Rheims, en 1583: *qui pro Sacramentorum administratione..... aliquid exigunt, præter ea quæ de jure, lege vel consuetudine laudabili conferuntur, habeantur simoniaci; non autem si spontè oblata recipiant.*

Les prêtres peuvent donc, après avoir administré les Sacremens et fait les autres fonctions spirituelles, recevoir les rétributions marquées par les règlemens du diocèse et autorisées par les louables coutumes; ils peuvent même les demander, pourvu que leur intention soit pure, qu'ils n'exigent point ces rétributions, comme le prix de leurs fonctions et qu'ils ne fassent aucune difficulté d'exercer ces fonctions, quand on les leur refuse: car cela auroit l'air d'une vente. Bien plus, ils peuvent avoir recours aux supérieurs, pour obliger à les payer ceux qui en ont le moyen, mais qui refusent de le faire. C'est ce que dit saint Thomas (2. 2. *Q.* 100. *Art.* 3. *in Corp.*). Enfin, ils ne peuvent, sans simonie, avant de faire leurs fonctions, marchander pour les faire, comme pour des choses qu'on met en vente. D'où il faut conclure, qu'ils ne peuvent avoir ni marquer trop de désintéressement dans l'exercice de ces fonc-

tions; qu'ils ne peuvent éviter avec trop de soin tout soupçon d'avarice, et de paroître commercer les choses saintes; qu'ils ne peuvent, en un mot, trop faire connoître aux peuples, combien ils sont éloignés de penser que la piété doive servir de moyen pour s'enrichir. La prédication doit être comprise dans les fonctions pour lesquelles il est défendu d'exiger quoi que ce soit, dans le sens que nous l'avons expliqué. Un prêtre qui demande pour ses honoraires, plus qu'il n'est porté par les règlemens de son diocèse, ne peut être excusé d'avarice, et s'expose à être justement soupçonné de regarder son état comme un métier ou une profession pour gagner sa vie.

Quoique l'on puisse vendre les vases sacrés et les ornemens d'autel, le prix qu'ils valoient avant qu'ils fussent bénis, on ne peut pas en conclure qu'on puisse vendre les saintes huiles, dont la matière est en si petite quantité, et d'un prix si modique, qu'on donneroit lieu de croire que ce qu'on exigeroit seroit à raison de leur consécration et bénédiction. C'est en effet sur ce motif que cela est défendu dans le can. *Placuit*. C. 1. Q. 1. et condamné comme une simonie dans le chap. *Eâ quæ*. et dans le chap. *In tantum. de simoniâ.*

Les bénéfices, même à raison de leur revenu, sont matière à simonie; et on doit regarder comme simoniaques tous ceux qui donnent du temporel pour en avoir un. La raison est, que le revenu d'un bénéfice dépend du spirituel comme l'accessoire du principal, parce qu'il n'est donné qu'à cause de l'office et des fonctions : or, on ne peut vendre ce qui dépend du spirituel, comme l'accessoire du principal, sans vendre aussi le spirituel en même temps.

Nous avons déjà dit que la permutation d'un bénéfice contre un autre, est simoniaque de droit ecclésiastique, si elle se fait par la seule autorité de ceux qui permutent, et sans avoir recours à celle du supérieur : car l'Eglise défend toute paction dans les bénéfices, pour éviter tout

danger, tout soupçon, toute occasion de simonie, et plusieurs autres inconvéniens qui seroient les suites de la facilité de permuter de sa propre autorité. Saint Thomas condamne comme simoniaques, les permutations par intérêt ; et il n'en croit exemptes, que celles qui se font pour l'avantage de l'Eglise. *In tali permutatione est simonia*, dit ce saint docteur, (*in* 4. *de sentent. dist.* 25. *quest.* 3. *artic.* 3. *ad.* 8.) *si pro aliquo terreno commodo utriusque vel alterius, commutatio fiat. Si autem pro aliquo spirituali, utpote quia hic in illo loco meliùs possit Deo servire, non est simonia ; unde tunc potest fieri commutatio ex auctoritate episcopi diœcesani.* On ne peut donc en conscience permuter un bénéfice avec un ecclésiastique qu'on sait être indigne, ou incapable de desservir le bénéfice qu'on lui donne en permutation : c'est vouloir faire tort à l'Eglise.

Un bénéficier ne peut, sans simonie, permuter son bénéfice avec un autre bénéficier, à condition que celui-ci résignera à un tiers le bénéfice dont il est pourvu; ce seroit une permutation triangulaire, qui est condamnée comme illicite et simoniaque de droit positif ecclésiastique, selon lequel toute convention en matière bénéficiale est défendue. Si cependant une pareille permutation avoit été faite *sub beneplacito papæ*, et que les copermutans eussent obtenu du souverain pontife la dispense nécessaire, leur traité seroit légitime et exempt de simonie. Afin qu'une convention, en pareille matière, soit exempte de simonie, il faut que l'autorité du supérieur légitime intervienne ; il faut encore qu'on ne donne jamais une chose temporelle pour une spirituelle.

Il y a simonie dans l'échange d'actions pour disposer des bénéfices : par exemple, si quelqu'un disoit à un autre : « choisissez celui-là pour un tel bénéfice, et moi » je choisirai un tel. Conférez ce bénéfice à celui-ci, et » moi je conférerai cet autre. Je disposerai en faveur de » celui qui vous intéresse de ce bénéfice auquel je nomme, » si vous voulez me résigner le vôtre. Je vous donnerai

» ce bénéfice, si vous voulez céder la présentation qui a été faite de vous, pour cet autre. » C'est une suite de la règle dont nous avons déjà parlé, que toutes conventions et tous pactes sont défendus en cette matière : car, quoique dans toutes ces choses il n'y ait échange que de choses spirituelles, elles doivent cependant, moralement parlant, être regardées comme des moyens pour parvenir au temporel; et c'est ainsi que ceux qui y ont recours, les regardent ordinairement.

Dans une permutation de deux bénéfices dont l'un est d'un revenu beaucoup inférieur à celui de l'autre, on ne peut, même avec le consentement du pape, suppléer à ce qui manque à celui d'un moindre revenu, par de l'argent ou par quelqu'autre chose appréciable.

Les pensions réservées sur les bénéfices, sont ecclésiastiques de leur nature; parce qu'elles supposent la nécessité de la tonsure, qui est quelque chose de spirituel, ainsi qu'on peut le prouver par la bulle de Sixte V. du mois de janvier 1589. D'ailleurs elles obligent à dire le petit office de la sainte Vierge, selon la bulle de Pie V. au mois de septembre 1571. Depuis que cette obligation a été imposée à tous les pensionnaires, on peut dire qu'elles sont en quelque manière spiritualisées. Nous disons *en quelque manière*, parce qu'il reste toujours une grande différence entre elles et le bénéfice, qui a des fonctions saintes et spirituelles, lesquelles lui sont si intimement et si essentiellement attachées, qu'on ne peut les en séparer sans le détruire entièrement.

Il est permis, régulièrement parlant, de résigner son bénéfice sous le bon plaisir du pape, avec réserve de pension; mais, si quelqu'un vouloit, en se réservant une pension, stipuler ou de vive voix, ou par écrit, soit explicitement, soit implicitement, que son résignataire seroit obligé incontinent après en avoir reçu les provisions, et avant la prise de possession, de racheter cette pension, on devroit condamner ce traité de simonie palliée sous le nom de pension. On ne peut, sans

commettre une simonie mentale, résigner un bénéfice en vue du rachat de cette pension que l'on se réserve. Le concile de Rouen, en 1581, déclare simoniaque la résignation d'un bénéfice à la charge d'une pension, lorsque cette résignation est accompagnée d'un pacte exprès ou tacite que le résignataire, après avoir été pourvu du bénéfice, amortira la pension. Et en effet, le résignant donne alors son bénéfice pour une somme d'argent; et le résignataire donne l'argent qui a été le prix du bénéfice qui lui a été résigné; ainsi c'est un achat et une vente.

On ne commet point de simonie en donnant, quoique par un motif de reconnoissance, à celui de qui l'on a reçu un bénéfice; pourvu qu'il n'y ait aucune convention soit expresse, soit tacite, de faire ce don. C'est la décision du chap. *Tua nos. De Simoniâ.*

Celui qui a eu un bénéfice, par le moyen d'une simonie qu'un parent ou un ami a commise pour le lui faire donner, est obligé aussitôt qu'il en a connoissance, quoiqu'il n'y ait eu aucune part, de se démettre purement et simplement de ce bénéfice, quoiqu'il l'ait accepté dans la bonne foi, entre les mains du pape ou de l'évêque, lesquels peuvent cependant le lui conférer de nouveau: alors ayant purgé, par sa résignation pure et simple, la simonie commise auparavant, il acquerra un nouveau droit à ce bénéfice par cette nouvelle collation. Afin que son évêque qui n'a pas, comme le pape, le droit de le dispenser et de le réhabiliter, puisse lui conférer ce bénéfice, il faut que trois choses concourent ensemble. La première, qu'il ait absolument ignoré la convention simoniaque lorsqu'il a été pourvu la première fois de ce bénéfice. La seconde, qu'il s'en soit démis aussitôt qu'il a eu connoissance de cette simonie, et qu'il a pu s'en démettre. La troisième, que ce soit un bénéfice simple: car, si c'est une dignité, un canonicat, une cure, il n'y a que le pape qui puisse le pourvoir de nouveau de ce bénéfice: l'on trouve ce cas ainsi

décidé dans le droit canon. Plusieurs canonistes pensent que la possession triennale paisible peut lui servir de juste titre; mais il est plus sûr, pour ne rien risquer, qu'il prenne de nouvelles provisions, sans s'appuyer sur cette possession. A l'égard des fruits du bénéfice dont il a joui, pendant qu'il ignoroit cette simonie, saint Thomas dit (2. 2. *q.* 100. *art.* 6. *ad.* 3.) qu'il n'est obligé de restituer que les fruits encore existans, non ceux qu'il a consumés durant sa bonne foi. Ainsi, la distinction, s'il est devenu plus riche, ou s'il ne l'est pas devenu par ces fruits consumés, n'a pas lieu.

Ce n'est pas la seule collation du bénéfice qui est regardée comme matière de simonie, mais encore tout acte qui y influe efficacement, de telle manière qu'il puisse en être regardé comme cause morale. Telle est une recommandation, une prière, ainsi que nous l'avons déjà dit, et, à plus forte raison, une nomination ou la présentation d'un patron, qui met le collateur dans la nécessité de donner le bénéfice. Sur ce principe, les canons traitent de simoniaques, 1. ceux qui n'ayant point encore acquis de droit sur un bénéfice, donnent de l'argent pour détourner une opposition qu'on veut faire à leur élection ou à leur nomination (*Cap. Matth. de Simon.*). 2. Ceux qui fondent de leur propre bien un bénéfice, à la charge qu'ils en seront pourvus (*Cap. Tua nos. De Simon.*). Innocent III. dans sa lettre à l'évêque de Clermont (*Lib.* 12. *num.* 20), dit qu'on ne doit point regarder comme tel celui *qui purè et sine pacto ac conditione quâlibet offert Ecclesiæ bona sua, rogans humiliter ut ea retinere sibi liceat pro præbendâ, et ad titulum illius ordinetur.* 3. Ceux qui, étant pourvus de bénéfices litigieux, transigent avec leurs parties, et leur abandonnent leur droit moyennant une somme d'argent (*Cap. Super eo. De transact.*). 4. Les chapitres qui obligent les nouveaux chanoines, à leur réception, sous prétexte de droit d'entrée, d'investiture ou d'autre semblable,

de payer une somme d'argent, ou de s'abstenir, durant quelque temps, de la perception des gros fruits de leur prebende, pour les partager entr'eux, comme le dit expressément le concile de Sens, en 1528, après le concile de Bâle (*Sess.* 21.), la pragmatique-sanction (*Titul. de Annatis.*), et le concile de Trente (*Sess.* 24. *Cap.* 14.). Ces conciles néanmoins, ainsi que celui de Frisingue, en 1440, ne condamnent point les chapitres qui, conformément aux lois des fondations bien avérées, ou aux usages anciens et autorisés par une longue coutume, font payer ces droits aux nouveaux chanoines, pour être employés au profit des églises, en achat d'ornemens, en réparations ou autres usages pieux qui ne tournent point au profit des particuliers. Le concile de Mayence, en 1549 (*Can.* 88.), approuve aussi cet usage.

Si une présentation est simoniaque, la provision qui se donne en conséquence l'est pareillement, et par conséquent nulle, parce que l'une est l'effet de l'autre. Mais, par une raison contraire, si la présentation est canonique et la provision simoniaque, le vice de la seconde n'influe point dans la première, et il n'est point nécessaire de la réitérer lorsqu'on prend une nouvelle provision; bien entendu qu'on ait obtenu dispense de l'inhabilité qu'on a contractée à posséder le bénéfice.

Lorsque plusieurs personnes présentent ensemble en corps à un bénéfice, la simonie commise par un seul, influe dans la présentation de tous les autres et la vicie; mais il n'en est pas de même lorsqu'ils présentent tous séparément, ainsi que font plusieurs héritiers d'un seul patron. La raison de cette différence vient de ce que, dans le premier cas il n'y a, à proprement parler, qu'une seule présentation; et que, dans le second, il y en a autant que de patrons: or, quand il y a mélange de différentes choses bonnes et mauvaises, il

n'est pas juste que *utile per inutile vitietur*. Il en faut dire autant de l'élection.

Dans la permutation de deux bénéfices inégaux entre bénéficiers, le pape peut charger celui des permutans qui possédera le gros bénéfice, de payer une pension à celui qui aura eu le moindre en permutation; mais, si les bénéfices étoient égaux en revenus, il y auroit de l'injustice qu'une permutation se fît à condition que l'un payât une pension à l'autre. Si un des bénéfices permutés n'est pas d'un plus gros revenu que l'autre, mais seulement plus honorable à cause du rang qu'il donne dans l'Eglise, on ne peut, sans simonie, charger d'une pension celui qui doit posséder le bénéfice le plus honorable, parce que la pension, qui est une chose temporelle, seroit donnée pour une spirituelle.

Si deux permutans convenoient entr'eux, que l'un paiera tous les frais de la permutation et des provisions; ou que l'un fera les réparations du bénéfice qu'il quitte, et que l'autre ne sera point tenu à celles du bénéfice qu'il donne en permutation, cette convention seroit simoniaque.

Par un long usage on tolère que les copermutans stipulent que chacun sera chargé, de son côté, de faire faire les réparations des bâtimens dépendans du bénéfice dont il sera titulaire, pourvu que les frais qu'il faut faire pour ces réparations soient égaux, et l'on doit l'énoncer à Rome; mais, s'il y avoit beaucoup plus de réparations à faire à l'un des deux bénéfices qu'à l'autre, cette convention seroit illicite et simoniaque.

Deux permutans ne peuvent commuter à condition que l'nn se chargera d'exiger les fruits qui sont dus à l'autre sur le bénéfice qu'il quitte, ni à condition que l'un s'engagera de prendre pour secondaire, ou de nourrir quelque prêtre parent ou ami de son copermutant. Ces conventions rendroient la permutation

simoniaque, si ellés n'étoient pas autorisées par le pape; elles sont très-rarement approuvées, et sont très-suspectes. En un mot, les copermutans ne doivent point faire de pacte absolu entr'eux, quoiqu'ils puissent convenir de permuter leurs bénéfices; ils peuvent seulement se faire des propositions de conventions sous le bon plaisir du pape, et sous la condition qu'ils le lui proposeront. Toute permutation où il entre quelque condition, enferme une simonie ou de droit ecclésiastique, ou de droit divin. Elle est de droit divin, quand on exige, en permutant, un avantage temporel sans lequel on ne permuteroit pas; et il n'est pas nécessaire qu'on s'explique en ces sortes de rencontres en termes formels: il suffit qu'on s'entende de part et d'autre, et qu'on ait dessein d'en faire une condition.

Il est défendu, par le droit, de promettre un bénéfice, ou de se le faire promettre quand il vaquera; cette promesse ou brigue est une occasion de souhaiter la mort du titulaire pour lui succéder. C'est, disent les canons, donner lieu à la succession héréditaire dans l'Eglise.

La confidence est regardée comme une espèce de simonie, et sonvent elle y est jointe. C'est un fidéicommis en matière bénéficiale, c'est-à-dire, un traité par lequel un clerc, qui reçoit un bénéfice, s'engage, ou expressément, ou implicitement, de le remettre ou d'en rendre les fruits en tout ou en partie, soit à celui qui le lui fait avoir, soit à tout autre. On peut la définir en moins de mots: la garde d'un bénéfice qui n'est pas à nous. Ceux qui contractent cet engagement, sont appelés vulgairement des *Custodinos:* c'est le nom que leur donne le clergé de France, dans son assemblée de 1579, et le concile d'Avignon, en 1594. Le concile de Rouen, en 1681, les appelle *Clitellarios asinos*, parce que, semblables aux ânes et aux mulets, ils portent le fardeau du bénéfice, tandis

que les autres en perçoivent les fruits. On trouve encore la confidence condamnée spécialement par les bulles des papes Pie IV. et Pie V. et par la plupart de nos conciles provinciaux tenus depuis le concile de Trente; par ceux d'Aix, de Toulouse, de Bordeaux, de Bourges, de Rouen, de Tours, de Narbonne, et par l'assemblée du clergé, en 1586. Le concile de Rouen veut que tous les dimanches on dénonce au prône de la grand'messe paroissiale, les confidentiaires excommuniés.

Il est essentiel de distinguer les cas où il y a confidence; parce que la simonie confidentielle est celle de toutes qui est plus rigoureusement punie par les lois, non qu'elle soit plus criminelle que les autres, mais parce qu'elle est plus fréquente et plus dangereuse.

La confidence est une simonie conventionnelle. Ains les confidentiaires encourent les peines portées par le droit, quoique la convention n'ait été accomplie que d'un côté : par exemple, quoique le bénéfice donné n'ait pas encore été résigné à celui à qui il doit l'être. Mais il faut, pour encourir les peines du droit, que la convention ait été au moins accomplie d'un côté: car, comme nous l'avons déjà dit, une convention pure, qui n'a été accomplie en aucune manière, ne fait point encourir les peines de droit. Puisque la confidence est une simonie conventionnelle, il s'ensuit encore que, s'il n'y a point de pacte, au moins tacite, il n'y a point de confidence: c'est pourquoi, quoiqu'on puisse pécher en donnant un bénéfice à un homme, dans l'espérance que, si un jour il a un autre bénéfice incompatible, un évêché, par exemple, il résignera celui qu'on lui cède à un autre pour lequel on s'intéresse, il n'y a cependant point de confidence; parce qu'il n'y a, comme on le suppose, ni convention expresse, ni convention tacite.

Il faut encore conclure de la définition que nous

avons donnée de la confidence, que donner un bénéfice, à condition d'obtenir un certain présent, est à la vérité une simonie; mais c'est ou ce n'est pas confidence, selon la nature du présent. C'en sera une, si le présent consiste en quelques fruits du bénéfice; ce n'en sera pas une, si le présent ne consiste pas en ces mêmes fruits; autrement il n'y auroit point de simonie réelle qu'on ne dût traiter de confidence.

La confidence peut se commettre dans la résignation, dans la présentation, dans la collation, dans l'élection. La confidence est réservée au pape quand elle est publique. Si elle est occulte, l'évêque peut en absoudre. Elle n'est réservée ni au pape ni à l'évêque, quand elle n'est qu'intérieure et mentale; elle n'est point réservée quand elle n'est que conventionnelle de part et d'autre, parce qu'elle n'est pas complète ni consommée par la seule convention. Il faut, selon la bulle du pape Pie V, que le bénéfice soit conféré et accepté : or, un cas n'est point réservé qu'il ne soit consommé dans son espèce.

Celui qui prête son nom pour obtenir un bénéfice pour un autre qu'il veut obliger, doit être réputé confidentiaire. Le pape Pie IV. le dit dans sa bulle : *qui ad alterius commodum sibi provideri obtinuerunt.*

Des Peines canoniques de la Simonie.

On peut commettre la simonie dans une infinité d'occasions, parce que, dans la Religion chrétienne, ce qui est spirituel ou annexé au spirituel a beaucoup d'étendue. Cependant les peines décernées contre les simoniaques, ne s'encourent que par ceux qui le sont en matière d'Ordres et de bénéfices. On doit en conclure, qu'une pension et un vicariat qui n'est pas perpétuel, n'étant pas des bénéfices, on peut les obtenir

par simonie, non sans pécher très-grièvement, mais sans encourir toutes les peines portées par l'Eglise contre les simoniaques. Nous disons *toutes les peines*: car, pour celle de la nullité, un pensionnaire y est sujet comme un bénéficier ; puisque Urbain II. y soumet tous ceux qui se rendent coupables de simonie dans les choses ecclésiastiques, au nombre desquelles on doit mettre les pensions sur les bénéfices : *quidquid ergo vel in sacris Ordinibus*, dit ce pape, *vel in ecclesiasticis rebus*, *vel datâ*, *vel promissâ pecuniâ acquisitum est*, *nos irritum esse*, *et nullas unquam habere vires censemus.* Il y a des théologiens qui disent que les peines contre les simoniaques regardent aussi la simonie en fait de profession religieuse; mais il y en d'autres qui le nient.

On n'encourt les peines du droit, ni pour la simonie mentale, ni pour celle qui est purément conventionnelle. La simonie mentale consistant dans le seul acte intérieur de la volonté, l'Eglise ne prononce point de peine contre celui qui la commet ; parce que, quoiqu'il soit coupable devant Dieu, il n'est pas censé l'être au for extérieur. Il suffit, pour expier ce péché, d'en faire une sincère pénitence. *Quoad Deum sola voluntas facit simoniacum*, dit saint Thomas (2. 2. *Q.* 100. *A.* 6. *ad* 6.) *sed quoad pœnam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus*, *ut abrenuntiare teneatur ; sed debet de malâ intentione pœnitere.* A l'égard de la simonie purement conventionnelle, nous disons aussi qu'elle n'est pas soumise aux peines du droit; parce que les canons qui ont prononcé des peines contre les simoniaques, supposent toujours qu'on a reçu ou donné, ou fait quelque chose en exécution de la convention : or, dans la simonie purement conventionnelle, on ne donne et on ne reçoit rien. Au reste, on pourroit être obligé à restituer ce qu'on a acquis par ces deux espèces de simonie, sans que pour cela ce que nous venons de

de dire fût faux. En excluant les peines du droit positif, on n'exclut pas celles du droit naturel, qui peuvent avoir lieu dans une simonie mentale ou conventionnelle.

Les théologiens ne sont pas d'accord entr'eux sur ce qui regarde la simonie semi-réelle. Selon un grand nombre de savans auteurs, elle n'est pas soumise aux peines canoniques. Il y en a d'autres qui disent qu'on a encouru ces peines par cette simonie, si l'on a donné la chose spirituelle, quoiqu'on n'en ait pas reçu le prix qui est la chose temporelle; mais qu'on ne les a pas encourues, si la chose spirituelle n'a pas été donnée, mais la temporelle.

Ceux qui commettent une simonie réelle, sont soumis à trois sortes de peines, c'est-à-dire: aux censures, à la nullité de l'acte qui est l'effet de la simonie, et à l'obligation de restituer. La simonie peut être réelle et soumise aux peines canoniques, quoique la somme promise n'ait pas encore été entièrement payée; il suffit d'en avoir payé la moindre partie, pour que le crime soit consommé à cet égard. Il est difficile de prouver que la simonie ne soit pas réelle et consommée, dans les cas où l'on s'est contenté de donner un billet par lequel on s'oblige à payer la somme promise pour prix du *bénéfice* obtenu.

Ceux qui reçoivent les Ordres, et même la tonsure, d'une manière simoniaque, sont excommuniés par l'extravagante de Paul II. *De Simoniâ.* Ils sont suspens de l'exercice de l'Ordre reçu par simonie; et même, selon le sentiment le plus sûr, de l'exercice des Ordres reçus auparavant. Celui qui exerceroit en cet état quelqu'un des Ordres qu'il a reçus, seroit irrégulier, quand même la simonie ne seroit pas encore réelle et complète; ainsi que le marque le chapitre pénult. *De Simoniâ*, lorsqu'il dit que celui qui a été ordonné avec promesse de donner quelque chose de temporel, a encouru la suspense, *ab Ordine*

sic suscepto ; donec dispensationem super hoc per sedem apostolicam obtinere meruerit.

Ceux qui nomment, qui élisent, qui présentent à un bénéfice ou qui le confèrent d'une manière simoniaque, encourent, par le seul fait, une excommunication réservée au pape. Il en est de même des médiateurs de la simonie, et, à plus forte raison, de tout bénéficier simoniaque.

L'institution d'un simoniaque est nulle, et, par conséquent il ne peut jamais faire siens les fruits du bénéfice; il ne peut jamais en être le légitime titulaire, quelque temps qu'il l'ait possédé; il n'y a aucun droit; il ne peut en exercer les fonctions ; il ne peut, par conséquent, le résigner. C'est ce qui est décidé par l'extravagante de Paul II. *Cùm detestabile*; par saint Thomas (2. 2. *q.* 100. *a.* 6 *ad* 3.). Ce simoniaque doit donc se démettre de ce bénéfice, suivant le canon *Si quis neque. C.* 1. *Q.* 1. et le chap. *Matthæus. De Simoniâ.* Saint Thomas, dans l'endroit que nous venons de citer, dit que l'obligation de restituer les fruits se doit aussi entendre de ceux qu'on auroit dû et pu percevoir, déduction néanmoins faite des frais légitimement faits pour l'utilité du bénéfice, et des dépenses pour recueillir les fruits qui sont en nature. Si un simoniaque n'est point titulaire du bénéfice qu'il a eu par simonie, et doit en restituer tous les fruits qu'il a reçus, il faut en conclure que cette restitution regarde même les distributions quotidiennes que reçoivent ceux qui assistent au chœur, puisqu'elles n'ont été retirées qu'en vertu d'un titre nul.

Un simoniaque est, de plein droit, inhabile à posséder le même bénéfice qu'il a eu par simonie. C'est la disposition expresse de Célestin III. (*Cap.* 27. *de Simon.*). Les docteurs qui nient qu'une simonie, commise pour obtenir un bénéfice, prive de ceux qu'on avoit légitimement acquis auparavant, conviennent cependant qu'elle rend incapable de posséder ceux

dont on peut être pourvu dans la suite, sans une dispense du pape qui réhabilite pour les posséder.

La possession triennale, en vertu de laquelle un bénéficier ne peut être troublé, ne sert de rien aux simoniaques; ils sont formellement exceptés de la règle, par la règle même qui dit : *si quæcumque beneficia, qualiacumque sint, absque simoniaco ingressu... per triennium pacificè possederint.... super iisdem beneficiis sic possessis molestari nequeant.*

Il y a deux cas où l'on peut retenir un bénéfice qui n'a été conféré que par simonie; ils sont marqués dans le droit (*Cap.* 27 *et* 33. *De Simoniâ.*). Le premier est, lorsqu'un homme, par pure malice et désespéré de voir qu'un autre va être pourvu d'un bénéfice, donne de l'argent au collateur pour le lui conférer, afin que, l'ayant par une voie simoniaque, il ne l'ait point du tout. Le second est, lorsque celui qui a été pourvu du bénéfice a fait tous ses efforts pour empêcher la simonie qu'il craignoit ou qu'il soupçonnoit, de la part de ceux qui avoient un faux zèle pour ses intérêts.

Ceux qui tombent dans le crime de confidence sont, 1. excommuniés par le seul fait : le pape Pie IV, le déclare dans sa bulle *Romanum*, et Pie V. le dit dans la sienne *Intolerabilis*. L'absolution de cette censure est réservée au pape. 2. Ils sont privés du bénéfice qu'ils ont obtenu par confidence. 3. Ils sont inhabiles, non-seulement à ce bénéfice, mais à tous ceux qu'on pourroit leur présenter dans la suite. 4. Ils perdent les bénéfices et même les pensions dont ils étoient auparavant canoniquement pourvus; mais cette dernière peine ne s'encourt qu'après la sentence du juge. Cependant, quoiqu'un confidentiaire ne soit pas obligé de quitter les bénéfices, ni les pensions qu'il avoit auparavant, à moins qu'il n'y ait été condamné par une sentence du juge, il est obligé de se faire réhabiliter pour posséder des bénéfices.

Il faut observer 1. que, pour encourir l'excommunication portée contre la confidence, il n'est pas nécessaire qu'elle ait été exécutée de part et d'autre, comme en fait de pure simonie; c'est ce que dit expressément la constitution de Pie V. en quoi la confidence est plus rigoureusement punie que toute autre simonie. 2. Qu'on encourt cette censure pour les pensions confidentiaires, comme pour les bénéfices, selon la bulle de Pie IV. qui dit : *omnes et singulos qui beneficia vel pensiones, hoc intercedente vitio, receperint.* 3. Que ceux qui se font médiateurs de la confidence, ou qui, par cette voie, transportent à un autre leurs pensions ou leurs bénéfices, encourent l'excommunication; mais qu'ils ne sont ni privés des bénéfices ou des pensions qu'ils avoient légitimement acquis; ni inhabiles à en posséder, quand ils auront été absous de la censure qui les en rend incapables. Ils encourent l'excommunication, parce qu'elle est portée par l'ancien droit contre tous les simoniaques, et que Pie IV. n'a pas dérogé à ce droit. Ils n'encourent pas les deux autres peines, parce qu'elles ne sont portées que contre ceux qui reçoivent, *qui receperint;* et que ceux qui donnent ou qui font donner sous confidence, ne reçoivent pas. Enfin, un confidentiaire qui, rentrant en lui-même, quitte aussitôt le bénéfice ou la pension que son crime lui a procuré, ne tombe pas dans les peines portées par la bulle de Pie V. ainsi que ce saint pontife l'a lui-même déclaré dans sa constitution.

Celui qui, pour une chose spirituelle, a reçu de l'argent ou autre chose appréciable, est obligé de restituer ce qu'il a reçu, soit qu'il ait donné la chose spirituelle qu'il a mise à prix, soit qu'il ne l'ait pas donnée. La raison en est claire : le contrat étant nul, au moins de droit ecclésiastique, il n'a pu acquérir un droit légitime sur ce qu'il a reçu; il n'a donc aucun titre pour en jouir, comme il est dit dans le droit (*cap.* 11. *de Simon.*), il ne peut le retenir *sine gravi salutis periculo.*

Saint Thomas dit (2. 2. *q.* 32. *a.* 7.) que cette restitution ne doit pas être faite à celui qui a donné cet argent ou cette chose appréciable ; *quia*, ajoute-t-il, *contra justitiam legis divinæ agit.* Plusieurs célèbres théologiens sont du sentiment contraire. On ne trouve, dans le droit canonique, aucune loi qui défende (hors dans le cas d'une simonie réelle en matière de bénéfice), de rendre ce qu'on a reçu pour prix d'une chose spirituelle, à celui qui l'a donné, quoique d'une manière sacrilége, à moins que le juge ne l'ait ordonné autrement. Nous disons, *hors le cas d'une simonie réelle en matière de bénéfice ;* lequel est excepté par le pape Alexandre III. au chap. *De hoc de simoniâ*, où il est défendu de rendre alors ce qu'on a reçu, à celui qui l'a donné. Dans ce cas la restitution doit être faite à l'Eglise qui a souffert l'injure ; à moins que l'évêque ne l'applique à quelque œuvre pieuse, comme au soulagement des pauvres du lieu, si leurs besoins lui paroissent plus grands que ceux de l'Eglise même.

Lorsque la chose spirituelle qui a été vendue, étoit due à celui à qui on l'a fait acheter malgré lui, on lui doit restituer ce qu'on a reçu de lui injustement et d'une manière simoniaque, quoique la chose spirituelle lui ait été remise. Par exemple, ce qui a été donné pour se redimer d'une injuste vexation qui troubloit dans la possession d'un bénéfice; ce qui a été donné à un curé pour obtenir l'administration d'un Sacrement, doit être rendu à celui qui l'a donné.

Il est plus sûr, dans la pratique, d'obliger à restituer tout ce qui a été acquis par une voie simoniaque, et qui est matière de simonie, si on peut le restituer : comme une pension sur un bénéfice, un droit de patronage. Nous disons, *si on peut le restituer :* car, par exemple, la simonie n'annulle point les Sacremens administrés, les Ordres sacrés donnés, la profession religieuse, les consécrations d'autel, des églises. A l'égard des bénéfices, elle en rend les provisions nulles;

le pape Paul II. le déclare expressément dans l'extravagante, *cùm detestabile;* en sorte que, comme nous l'avons déjà remarqué, les fruits d'un bénéfice acquis par simonie, doivent être restitués, même avant qu'on y ait été obligé par sentence du juge. Si le bénéficier les a tous consumés, et se trouve hors d'état de faire cette restitution, les médiateurs de la simonie sont tenus à son défaut, non-seulement de restituer le prix reçu pour le bénéfice, mais encore ces fruits consumés et tous ceux que le bénéficier n'a pas reçus par sa faute.

La simonie mentale n'oblige point à restitution, lorsqu'elle se passe sans blesser la justice commutative, selon plusieurs savans auteurs, qui citent la décision du droit (*Cap. ult. de Simon.*), où il est ordonné seulement de faire faire pénitence à des abbés qui avoient commis une simonie mentale; et l'autorité de saint Thomas. Cependant ce sentiment n'est pas celui de tous les théologiens, qui sont partagés entr'eux sur cette question. Il paroît même que l'ancienne discipline de l'Eglise ne laissoit pas toujours impunie, la simonie mentale en fait de bénéfices, lorsqu'elle pouvoit se découvrir. Nous l'apprenons du concile de Béziers, en 1233, dont voici les paroles : *quidam se et sua conferunt monasteriis, sub spe ut ipsis postmodùm ecclesiastica beneficia conferantur, quod omninò damnabile est propter maculam simoniæ; et tales beneficio privandos decernimus, quod pro pecuniâ sunt adepti.* Elles sont tirées mot pour mot du canon 22 du concile de Toulouse, en 1229.

DE la Dispense des peines de la Simonie, et de l'Absolution des Censures qu'elle fait encourir.

LES évêques, en France, absolvent de toutes les censures encourues par les simoniaques et les confidentiaires, quand elles sont occultes. Ils se sont toujours

maintenus dans le droit que leur a accordé le concile de Trente, de lever toutes les censures, de quelque nature qu'elles soient; pourvu qu'elles soient secrètes, ou qu'elles n'aient pas été portées au for contentieux.

Quand un évêque, ou celui qu'il a commis, a absous un simoniaque de la censure qu'il avoit encourue, ce simoniaque devient capable de posséder des bénéfices comme auparavant, dans tous les cas où la simonie ne rend inhabile à posséder des bénéfices que par l'excommunication qui la suit. La raison est que, la censure étant ôtée, l'inhabilité, qui en est la suite, ne doit plus avoir lieu. L'inhabilité perpétuelle, décernée par le pape Pie V. n'est pas reçue en France. Nous avons dit, *dans les cas où la simonie ne rend pas par elle-même inhabile à posséder des bénéfices ;* parce que, lorsqu'elle rend par elle-même inhabile pour la possession des bénéfices, on a toujours besoin, après l'absolution de l'excommunication, d'une nouvelle dispense pour ôter cette inhabilité.

Il n'y a que le pape qui puisse réabiliter, à l'effet de posséder un bénéfice, celui qui l'avoit obtenu par simonie. C'est le sentiment le plus conforme à la pratique et le plus universellement suivi. Le droit permet, à la vérité, aux évêques d'absoudre des censures, et de dispenser des irrégularités en certains cas ; mais on n'en peut conclure qu'ils puissent lever l'inhabilité qu'un simoniaque a contractée par rapport aux bénéfices auxquels il est arrivé par son trafic sacrilége ; parce que cette inhabilité n'est ni censure, ni irrégularité.

Le pape seul peut dispenser un simoniaque à l'effet de retenir les fruits qu'il a perçus de son bénéfice. C'est l'usage et le sentiment commun des docteurs. Mais tous ceux qui ont obtenu des bénéfices par simonie, n'ont pas besoin de cette dispense, puisque ceux qui ont eu des bénéfices par une simonie non coupable, n'ont besoin d'aucune condonation pour les fruits qu'ils ont consumés de bonne foi.

La confidence rendant inhabile à obtenir toutes sortes de bénéfices, il s'ensuit que celui qui s'est fait réhabiliter, pour le bénéfice au sujet duquel il a commis une confidence, ne peut pas pour cela en recevoir d'autres, si sa dispense ne le réhabilite pas aussi pour toutes sortes de bénéfices. La raison est que la dispense est *stricti juris ;* et qu'il faut la prendre à la lettre, parce qu'elle est contre la loi. D'ailleurs, une faveur qui peut être séparée d'une autre, n'y est pas censée renfermée; d'où l'on peut inférer que le pape, ayant accordé l'une, n'est point présumé avoir accordé l'autre. De plus, il s'agit d'une matière odieuse, qui est la confidence; par conséquent il faut expliquer la dispense à la rigueur, et ne point l'entendre au-delà des termes de celle qui a été obtenue pour retenir le bénéfice par confidence.

Les évêques, ni le pape lui-même ne peuvent dispenser en matière de simonie contre le droit naturel et divin, qui est au-dessus de toute puissance humaine.

Du Prêt simple.

Le simple prêt, appelé en latin *mutuum*, pour le distinguer du prêt à usage dont nous parlerons dans la suite, et qui s'appelle en latin, *commodatum*, est un contrat par lequel on donne des choses qui consistent en poids, en nombre et en mesure, comme de l'argent, du blé, du vin; afin que celui qui les emprunte en dispose à sa volonté; à condition qu'il en rendra à celui qui lui prête, de pareille valeur, dans un certain temps, et rien davantage. D'où il s'ensuit que le simple prêt renferme quatre caractères qui lui sont essentiels :

Le premier est, que l'usage des choses prêtées est inséparable de leur propriété, à cause que, de leur nature, elles se consument par l'usage, c'est-à-dire, qu'on ne sauroit user de l'argent monnoyé, des grains, de l'huile, etc., qu'en cessant de les avoir. C'est pour-

quoi les jurisconsultes appellent ces choses *fungibiles*, c'est-a-dire, qui fondent entre les mains de ceux à qui on les prête.

Le second caractère essentiel du simple prêt, c'est qu'il doit y avoir une véritable aliénation de la propriété, aussi bien que de l'usage de la chose prêtée; en sorte que celui qui la prête, cesse d'en être le maître, il conserve seulement le droit de demander et de recevoir une chose de pareille nature ou valeur, dans le temps dont il convient avec son débiteur. Le simple prêt se faisant de choses qui se consument par l'usage, la propriété ne peut être séparée de l'usage.

Le troisième caractère essentiel au simple prêt, est qu'il soit stérile à celui qui prête. Cela est évident, puisque la chose prêtée ne lui appartient plus, il ne peut en tirer aucun profit; celui qui a emprunté en est le seul maître; le gain et la perte regardent donc uniquement ce dernier : *res perit domino*, *res fructificat domino.*

Le quatrième caractère essentiel au simple prêt, est qu'il doit être gratuit et sans aucune vue d'intérêt. Ce caractère est une suite des autres : c'est le commandement de Jésus-Christ : *prêtez sans en rien espérer* (*Luc.* 6. 35.). Ainsi celui qui prête ne peut être obligé, en vertu du prêt, de rendre plus qu'il n'a reçu, quand même il en seroit convenu par un acte: car ces sortes de conventions sont usuraires, réprouvées par le décret du pape Alexandre VII. du 18 mars 1666; par le premier concile de Milan, tenu sous saint Charles; par l'assemblée du clergé de France, tenue à Melun, en 1579; et par plusieurs autres conciles de l'Eglise gallicane. Les intérêts payés en conséquence de pareilles conventions, peuvent être répétés par les débiteurs, imputés et déduits sur le sort principal de la chose prêtée.

Lorsqu'après l'échéance d'une obligation pour ar-

gent prêté, le juge condamne le débiteur qui est en demeure de payer sa dette, et assigné pour y être contraint, à payer les intérêts du jour de l'assignation, ces intérêts ne sont pas adjugés au créancier comme un profit qu'il soit en droit de tirer d'un simple prêt, mais seulement comme un dédommagement qui lui est accordé pour le délai du paiement; parce qu'on présume que ce créancier en souffre; et qu'il est contre l'équité que le débiteur profite de sa faute et de sa négligence contre la volonté du créancier: c'est pourquoi ce dernier peut alors, en conséquence de la sentence du juge, recevoir ces intérêts.

Régulièrement parlant, on ne peut tirer du profit d'un simple prêt, s'il n'y a un dommage actuel naissant, ou un lucre cessant probable et prochain, qui n'est jamais séparé du dommage probable et prochain, quoiqu'il le soit du dommage actuel.

De l'Usure et des Lois qui la condamnent.

L'USURE est le prix de l'usage de l'argent prêté, c'est-à-dire, le profit, tel qu'il soit, qu'on prétend tirer principalement et précisément à cause du prêt que l'on fait de quelque chose qui se consume par l'usage.

C'est *un profit*, c'est-à-dire, quelque chose d'appréciable; par exemple, de l'argent, du blé, du vin, et autres denrées et marchandises, même des services, des travaux, des corvées, des journées; en un mot, des obligations, on engagemens appréciables à prix d'argent, qu'on exige au-delà de la chose prêtée, *ultra sortem.*

C'est un profit tiré *en vertu du prêt;* parce que l'usure ne se commet que dans le prêt: car, quoiqu'il soit vrai que l'usure se rencontre quelquefois dans les contrats d'achat, de vente, d'engagement et

semblables, il est néanmoins toujours vrai que, dans tous ces contrats, le prêt s'y trouve implicitement : par exemple, quand je vends une mesure de blé un écu, et que j'exige cinq sous au-delà, parce que je fais crédit pour un an, c'est la même chose que si je prêtois un écu pour un an, en exigeant cinq sous d'intérêt.

Nous disons *principalement à cause du prêt*, parce que, comme il est marqué dans le droit, il n'est pas défendu à celui qui prête d'exiger du débiteur quelque reconnoissance, si la principale intention, sur laquelle, pour ne pas se flatter, il doit s'examiner devant Dieu, est de faire plaisir à son ami ; ou de donner à celui qui emprunte, des marques de sa charité ou de son amitié.

Pour connoître si celui qui ayant prêté, espère quelque chose au-delà de ce qu'il a prêté, ne le prétend pas principalement à cause du prêt, il faut examiner si le motif qui l'a fait agir, est plutôt le service qu'il a voulu rendre à celui à qui il a prêté, que ce qu'il en attendoit ; et s'il étoit disposé à lui prêter son argent, quand même il n'auroit attendu de lui aucune reconnoissance.

On divise généralement l'usure, 1. en réelle et mentale. L'usure réelle est, lorsqu'il y a quelque pacte exprès ou tacite de se faire donner quelque chose pardessus le capital qu'on prête. L'usure mentale est, lorsqu'on prête avec intention principale de tirer quelque profit, sans en faire aucun pacte avec celui qui emprunte. D'où il s'ensuit que celui-là commet une usure, qui prête à un autre avec pacte ou intention que celui à qui il prête, viendra, par exemple, moudre à son moulin, cuire à son four, ou qu'il n'achétera des marchandises que dans sa boutique, quoiqu'il ne prétende pas les lui vendre plus cher. On appelle cette usure, une usure de gain, de récompense et de peine ;

parce qu'alors on tire de son prêt quelque utilité appréciable, ce qui est défendu.

2. Il y a une usure expresse, et une usure palliée. L'usure est expresse et explicite, lorsqu'on tire quelque profit du prêt en vertu du prêt. L'usure palliée est celle qui se rencontre dans les autres contrats : par exemple, dans celui de vente, où, pour s'abuser, on croit pouvoir lui donner un autre nom.

3. On distingue encore deux sortes d'usures. Il y a l'usure du sort principal, lorsqu'on tire des intérêts de l'argent qu'on prête, à cause du prêt. Il y a l'usure du gain usuraire, quand on exige les intérêts des intérêts légitimes ou usuraires qui sont échus.

4. Quelquefois on exige des intérêts suivant le denier réglé par l'ordonnance; quelquefois c'est au-delà du taux que le prince a mis à l'argent; par exemple, au lieu de cinq pour cent, l'on tirera six, huit et dix.

5. Il y a l'usure active et passive. L'active est celle du créancier qui prête à usure, et qui exige quelque chose au-delà de ce qu'il a prêté. L'usure passive est celle du débiteur qui paie à son créancier l'usure qu'on exige de lui.

6. Enfin, l'on trouve dans le droit trois sortes d'usures, qui sont appelées *lucratoriæ*, *punitoriæ et compensatoriæ*. La première consiste à exiger, sans aucun titre, des intérêts d'un argent prêté; et c'est celle qui est condamnée par le droit. La seconde est l'intérêt auquel on condamne celui qui ne rend pas ce qu'il a emprunté, au terme qu'il a promis de le rendre. La troisième est un juste dédommagement de ce que souffre véritablement celui qui a prêté. Le droit, comme nous le dirons dans la suite, autorise, dans quelques circonstances, ces deux dernières espèces d'usures, que l'on doit plutôt appeler des dommages et intérêts, que des usures. Le droit romain les appelle néanmoins des usures; c'est pourquoi il est à propos de remarquer ici, qu'il faut faire at-

tention, en lisant les lois romaines, qu'elles n'autorisent que les dommages et intérêts, quand elles emploient ce nom d'usure, dont les canonistes ne se servent que pour exprimer les usures illégitimes, qui sont appelées *lucratoriæ*.

Les théologiens montrent que l'usure a été condamnée par les Païens même; de plus qu'elle est contraire au droit naturel, parce qu'elle est un larcin; et qu'il est contre le droit naturel que quelqu'un reçoive deux prix, c'est-à-dire, se fasse payer deux fois la même chose; ce qui arrive quand on exige quelque chose par-dessus ce qu'on a prêté, à raison du prêt: car on reçoit la somme capitale prêtée, et de plus on en reçoit l'intérêt. Il est contre le droit naturel, de vendre ce qui n'est pas: or, c'est ce que fait l'usurier: car, si l'intérêt qu'il exige est pris pour l'usage de l'argent, il vend une chose qui n'est pas; l'usage de l'argent n'étant pas distingué de l'argent, il n'en peut avoir une différente appréciation. En effet, dans les choses qui se consument par l'usage ou nous échappent des mains quand nous en usons, on ne peut estimer séparément l'usage d'avec la chose; par exemple, l'usage du pain ne peut être séparé du pain; et il répugne au droit naturel et à la raison, d'admettre un usage de droit ou de fait séparé de la propriété des choses qui se consument par l'usage. Enfin, il est contre le droit naturel de se faire payer de ce qui n'est pas à nous, et de profiter du bien d'autrui: or, ce qui a été prêté n'est plus au prêteur, mais à l'emprunteur, qui, par conséquent, doit en profiter seul.

La défense de l'usure est évidente dans l'ancien Testament. *Vous ne prêterez à usure à votre frère*, dit le Seigneur, *ni argent, ni grain, ni quelque autre chose que ce soit. Vous prêterez à votre frère ce dont il aura besoin, sans en tirer aucun intérêt* (*Deut.* 23. 19. 20.). On peut lire ce qui en est dit dans le

livre du lévit que (*C.* 25. *v.* 36. 37.). On voit la même défense dans les psaumes (*Ps.* 14. *v.* 5); dans le prophète Ezéchiel (*C.* 18. *v.* 8. 13. 17. *C.* 22. *v.* 22.); dans Esdras (2. *Esdras*, *c.* 5.). Cette défense de l'usure faisoit partie de la morale qui a passé des Juifs aux chrétiens. L'Eglise chrétienne l'a ainsi entendu; tous les Pères, tous les interprètes de l'Ecriture, et les conciles généraux l'ont ainsi enseigné. Et, si l'on veut bien examiner les endroits de l'ancien Testament où l'usure est défendue, on verra que presque tous donnent nécessairement de l'usure l'idée d'une chose injuste, contraire à l'humanité, à la volonté de Dieu, aux bonnes mœurs. David parle de l'homme de bien en général; il ne mêle, dans les qualités qu'il lui donne, rien qui ait rapport au culte judaïque; et il dit de lui *qu'il jure dans la vérité*, *qu'il ne trompe point son prochain par de faux sermens; qu'il ne donne point son argent à usure:* ce n'est qu'à cette condition qu'il lui promet l'entrée du ciel et la vue de Dieu. Ezéchiel, dans la peinture du juste, met cette qualité comme essentielle à la justice et au bonheur éternel qu'il lui promet: *si un homme est juste..... s'il ne prête point à usure*, *et ne reçoit point plus qu'il n'a donné..... celui-là est juste*, *et il vivra très-certainement;* et dans le portrait de l'injuste, la qualité contraire: *qui prête à usure*, *et qui reçoit plus qu'il n'a prêté.* Après quoi il ajoute: *cet homme vivra-t-il? Non certes*, *il ne vivra point*, *parce qu'il a commis toutes ces actions détestables.* Comment l'Ecriture sainte pourroit-elle nous parler plus fortement, pour nous persuader que l'usure est contraire à la justice véritable, par laquelle on plaît à Dieu? Et que dit-elle de plus contre l'idolâtrie, le parjure et le larcin, qu'elle joint à l'usure dans les mêmes endroits et aux mêmes conditions? Il faudroit que les apôtres et les premiers maîtres des chrétiens les eussent bien rassurés contre des préceptes si clairs et accom-

pagnés de tant de menaces, pour leur persuader qu'ils ne les obligeoient plus, et qu'ils étoient abolis avec la loi et l'état temporel des Juifs : car il ne portent point cette idée par eux-mêmes.

Il est nécessaire encore de remarquer, que l'usure et tous prêts à intérêt sont proscrits dans l'ancien Testament, sans aucune distinction des pauvres et des riches. Ezéchiel s'exprime, à la vérité, d'une manière à faire connoître qu'il y a plus d'injustice à prêter à usure aux pauvres, parce que c'est une cruauté; mais il ne faut pas conclure que ce prophète ne regarde pas aussi comme une injustice réelle, de prêter à usure aux riches; puisqu'il en fait un péché particulier qui mérite la damnation éternelle.

A l'égard de l'autorité de Moïse que l'on allègue pour prouver qu'il a permis aux Juifs, dans le livre de l'exode, et dans celui du lévitique, les usures à l'égard des riches et des étrangers, il est aisé de se convaincre, en comparant ce que disent David, Ezéchiel et Néhémie, avec ce que dit Moïse, que ce dernier n'a accordé aux Juifs cette permission, que par tolérance, *ad duritiam cordis*. Toutes les circonstances le marquent assez clairement. C'est Moïse qui parle en son nom, dans un temps où ce peuple n'étoit pas encore capable de comprendre toutes les règles de la justice; aussi dès qu'il l'eut instruit et lui eut donné la loi, il modifia, révoqua et resserra cette permission dans le Deutéronome (*cap.* 23.). Il y défendoit aux Juifs de se prêter entr'eux à usure; et il ne toléra les prêts à intérêts qu'à l'égard des étrangers; ce qu'il ne fit que pour éviter un plus grand mal, et pour empêcher les Juifs insatiables d'argent, et qui vivoient au milieu des peuples qui autorisoient l'usure, de se ruiner les uns les autres par des prêts usuraires. C'est ainsi que Moïse permit à ce peuple grossier le divorce, *ad duritiam cordis;* pour les empêcher de tuer leurs femmes; de sorte que, comme ceux qui répudioient leurs femmes

n'étoient pas toujours exempts de péché, aussi ceux qui prêtoient à usure, même aux étrangers, n'étoient pas toujours excusables devant Dieu : et comme Jésus-Christ, en abolissant le divorce, a déclaré dans l'Evangile que Moïse, et non le Seigneur, l'avoit toléré ; David, Ezéchiel et Néhémie, inspirés de Dieu, ont aussi fait connoître aux Juifs que Dieu défendoit l'usure à tous les hommes, et qu'ils ne devoient pas se servir de la permission que Moïse avoit accordée à leurs pères, *ad duritiam cordis* ; parce que ce n'étoit pas le Seigneur qui étoit l'auteur de ce point de la loi.

On doit regarder ces ordonnances ou permissions de Moïse, comme une de celles dont Dieu a parlé depuis par la bouche d'Ezéchiel (*Cap.* 20.), lorsqu'il dit que Moïse avoit donné à son peuple des préceptes imparfaits, *præcepta non bona*, et des lois où ils ne trouvoient point la vie, *et judicia in quibus non vivent.* Et, bien loin qu'on puisse dire qu'il faut expliquer David, Ezéchiel et Néhémie par les termes de la loi de Moïse, il faut les regarder comme des hommes inspirés de Dieu, qui ont travaillé à perfectionner la loi.

Saint Ambroise (*Lib. de Job. C.* 15.) fait voir que cette tolérance des usures, que Moïse avoit permises aux Juifs à l'égard des étrangers, n'étoit que pour un temps ; et que, si elles pouvoient n'être pas injustes du temps de Moïse, elles l'étoient devenues depuis du temps de David, d'Ezéchiel et de Néhémie. Dieu, dit ce saint docteur, avoit donné à son peuple les biens et les terres des sept peuples qui habitoient la Palestine, et dont il est parlé dans le septième chapitre du Deutéronome. Ayant reçu ce droit de Dieu, et même le pouvoir de les exterminer, quelle injustice commettoit ce peuple, quand il exigeoit d'eux des usures, puisque tous leurs biens lui appartenoient ? Mais ces sept peuples ayant été subjugués et exterminés, et la raison qui avoit porté Moïse à permettre aux Juifs de leur

leur prêter à intérêt, ne subsistant plus du temps de David, d'Ezéchiel et de Néhémie, ces prophètes ont sagement enseigné aux Juifs, qu'il ne leur étoit plus permis d'exercer les usures; et que, s'ils vouloient encore les pratiquer, même à l'égard des Païens, sous prétexte qu'ils leur étoient étrangers, ils commettroient des péchés énormes qui les rendroient indignes d'entrer dans le ciel.

Ainsi, puisque l'Eglise a adopté le sens que les saints Pères ont donné aux paroles de Moïse, de David, d'Ezéchiel et de Néhémie, ce seroit une témérité de vouloir limiter celles de David et d'Ezéchiel, par celles de Moïse. L'équité veut au contraire qu'on admire, avec saint Jérôme (*in Ps.* 14.), le progrès de la loi. Moïse, dit ce Père, s'est contenté, dans l'Exode et dans le Lévitique, de défendre les usures à l'égard des pauvres; parce qu'il y a de la cruauté d'exiger d'eux des intérêts pour les prêts qu'on leur fait. Dans le Deutéronome, il a défendu tout prêt à intérêt parmi les Juifs, même à l'égard des riches, parce qu'ils composoient comme frères un même peuple; et il ne l'a toléré qu'à l'égard des étrangers. David et Ezéchiel, inspirés de Dieu et animés par avance de l'esprit de l'Evangile de Jésus-Christ, ont proscrit toutes les usures à l'égard de tous les hommes. Jésus-Christ veut même qu'on prête à ceux qui ne sont pas en état de nous rendre ce qu'on leur prête.

Nous avons déjà rapporté ci-devant le commandement que Jésus-Christ nous en fait dans le chapitre sixième de l'Evangile selon saint Luc, où, après nous avoir dit que, *si nous prêtons à ceux de qui nous espérons recevoir quelque service, l'on ne nous en saura aucun gré; puisque les pécheurs même se prêtent les uns aux autres pour recevoir un pareil avantage.* Ce divin Sauveur ajoute : *prêtez sans en rien espérer.*

On donne trois explications à ce terme *nihil*, *rien*, dont se sert Jésus-Christ. La première, que la perfec-

tion de l'Evangile engage quelquefois à prêter à ceux qui sont dans le besoin, quoiqu'on soit convaincu qu'à cause de leur impuissance on ne pourra jamais retirer le capital qu'on leur aura prêté. C'est ce que disent saint Ambroise, Tertullien, saint Basile, saint Jérôme et saint Chrysostôme. La seconde est que, si l'on prête, on doit prêter gratuitement, même à ceux qu'on sait ne devoir pas reconnoître le plaisir qu'on leur fait de leur prêter, ni vouloir nous prêter de pareilles sommes dans la suite des temps. Cette explication est contenue dans les paroles de Jésus-Christ : *si vous prêtez à ceux de qui vous attendez quelque reconnoissance ou de pareils services, vous ne vous distinguerez pas des pécheurs qui ont ces vues en prêtant.* La troisième, que tous les saints Pères ont suivie, est, qu'il est défendu d'exiger des intérêts en vertu du prêt. Cette troisième explication est une conséquence des deux autres : car, si Jésus-Christ veut qu'on prête aux pauvres de qui l'on ne pourra retirer son capital; et que, si l'on prête aux riches, ce soit sans en attendre aucune reconnoissance, il s'ensuit nécessairement que Jésus-Christ défend d'exiger aucun intérêt du prêt que l'on fait, quand même on prêteroit à des riches.

Jésus-Christ s'explique ici en termes généraux, il n'a apporté aucune restriction à la défense qu'il a faite de l'usure; pour nous faire connoître que l'usure est absolument défendue à l'égard des riches comme à l'égard des pauvres. Par ces paroles, *prêtez sans en rien espérer*, il révoque la permission que Moïse avoit donnée aux Juifs; puisqu'il dit que ce n'est qu'à ce prix qu'on doit espérer *d'en recevoir une grande récompense*, et de se regarder comme *les enfans du Très-Haut.* Enfin, ce qui fait connoître que Jésus-Christ n'exhorte pas seulement à prêter gratuitement, mais qu'il nous l'ordonne, c'est qu'il donne assez à connoître que sa défense d'exiger des intérêts est fondée sur les règles

du droit naturel : car, avant que d'avoir prononcé ces paroles, *prêtez sans en rien espérer*, il avoit dit: *agissez envers les autres, comme vous voudriez qu'ils agissent envers vous.* Paroles qui font voir évidemment, que, comme nous voudrions, qu'en empruntant, on ne nous fît payer aucun intérêt, parce que nous sentons que cela est injuste, nous ne devons pas exiger, quand nous prêtons. Ce raisonnement suit des paroles de Jésus-Christ; puisque c'est en conséquence de ce principe qu'il a dit, *prêtez sans en rien espérer.* Ainsi ces paroles de Jésus-Christ : *mutuum date, nihil indè sperantes*, contiennent un conseil et un précepte : le conseil, dans ces termes, *mutuum date*, prêtez; excepté dans de certaines occasions, où l'on peut être obligé par de certaines circonstances de prêter : le précepte, dans ces autres, *nihil indè sperantes*, sans en rien espérer; comme l'ont défini Alexandre III. et Léon X. ce dernier dans le concile de Latran (*sess.* 10.). C'est encore le sentiment de saint Thomas, qui dit *qu'un homme n'est pas toujours obligé de prêter, et qu'ainsi, à cet égard, le prêt est mis au nombre des conseils; mais que, quand il prête, ne tirer aucun intérêt du prêt, est de précepte.* Et quand même on ne s'en tiendroit, pour l'explication de ce passage, qu'à celle qu'en ont donnée saint Ambroise et saint Jérôme, en disant qu'il ne s'y agit pas précisément de l'usure, mais de la perfection chrétienne qui consiste à prêter sans en rien espérer, non pas même le principal; on ne pourroit s'empêcher de reconnoître que cette perfection, qui est ajoutée dans ces paroles de Jésus-Christ, suppose la défense de l'usure, et enchérit au-dessus.

Les partisans de l'usure avancent, sans aucun fondement, que Jésus-Christ a autorisé l'usure dans les deux paraboles des serviteurs condamnés, l'un pour avoir caché son talent, au lieu de le donner *aux banquiers*, afin que son maître, *à son retour, le retirât avec usure;* le second, pour n'avoir pas fait profiter

le marc d'argent de son maître *à la banque, afin que* ce maître, *à son retour*, *le retirât avec intérêt.*

Il ne faut pas croire, dit saint Augustin (*in ps.* 57), que Jésus-Christ approuve toutes les choses dont il a tiré des comparaisons ; par exemple, lorsque ce divin Sauveur a employé, dans ses discours, les paraboles d'un économe infidèle, d'un mauvais juge et d'un larron, il n'a pas approuvé leurs infidélités et leurs voleries : dire le contraire, ce seroit un blasphème. De même, quand Jésus-Christ rapporte les deux paraboles où il est parlé de l'usure qui étoit déjà condamnée par les prophètes, et qui est mauvaise en elle-même, on ne peut pas en conclure que ce divin Sauveur ait approuvé les usures. Il faut, dit saint Augustin, s'arrêter précisément au rapport et à la convenance que ces paraboles ont avec le sens moral que Jésus-Christ en a voulu tirer : or, il est visible que tout ce qu'il a prétendu est que le soin de notre salut et la reconnoissance des bienfaits de Dieu nous engagent à faire profiter ses grâces qu'il nous accorde pour mériter le ciel, avec plus de zèle que les usuriers ne font profiter leur argent contre les règles de la justice. Si Jésus-Christ s'est servi de ces paraboles, c'est pour confondre les fidèles qui, dans l'affaire du salut, sont moins prudens et moins exacts à faire un saint usage de la grâce, que les enfans du siècle ne le sont, dans leurs affaires, pour faire profiter leur argent. C'est comme s'il leur disoit ce que saint Paul a dit aux chrétiens : les gens du siècle, qui n'espèrent qu'une couronne et un bien passager et corruptible, se donnent bien de la peine ; et vous, qui attendez une couronne incorruptible et des biens éternels, vous ne prenez aucun soin pour faire profiter, par vos œuvres, les grâces du ciel.

Saint Ambroise, saint Chrysostôme et saint Thomas ont fait là-dessus la même réflexion que saint Augustin ; et ont pensé que ces deux paraboles des serviteurs qui avoient négligé de faire valoir ce que leurs maîtres

leur avoient confié, ne peuvent, en aucune manière, servir de prétexte aux usuriers pour s'autoriser dans leur commerce criminel.

Il est donc aisé de conclure, par l'autorité de l'ancien et du nouveau Testament, 1. qu'il y a une véritable usure, même quand on prête aux riches ; parce que la circonstance des personnes riches ne dépouille pas l'usure de son injustice naturelle, et ne l'empêche pas d'être mauvaise en elle-même. 2. Qu'il est évident, comme dit le pape Urbain, que tout intérêt provenant du prêt est une usure, et qu'il est défendu clairement dans la loi à tous les hommes, soit riches, soit pauvres: *omnis usura et superabundantia prohibetur in lege.*

C'est pourquoi l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, a condamné cette proposition : *quand l'usure auroit été défendue aux Juifs, on ne peut pas dire qu'elle le soit à l'égard des chrétiens; puisque l'ancienne loi, en ce qui concerne les préceptes judiciels, a été abrogée par Jésus-Christ.*

Les conciles ont condamné l'usure. Celui d'Elvire ordonne *que, si l'on découvre que quelqu'un du clergé se soit rendu coupable de prêts usuraires, il soit déposé* et *excommunié. Et si quelque laïque, ajoute-t-il, est convaincu du même crime, et, qu'en ayant été repris, il promette de n'y plus retomber et de ne plus donner à usure, nous consentons qu'on lui pardonne ; mais, s'il continue dans ce dérèglement, nous voulons qu'il soit chassé de l'Eglise.*

Le concile d'Arles, en 314, parle ainsi : *à l'égard des clercs qui prêtent à usure, le concile est d'avis, en suivant la règle qui nous est prescrite par la loi divine, qu'ils soient privés de la communion.* Et quelle est cette loi divine, si la loi des Juifs, sur ce point, étoit abolie; et si ce que dit Jésus-Christ, *prêtez sans en rien espérer*, n'est qu'un conseil qui n'a presque jamais lieu?

Lorsque le concile de Nicée, en 325 (*can.* 17.), punit de la dégradation les clercs qui prêtent à usure, c'est uniquement parce que l'Ecriture la défend; qu'elle est par elle-même un gain honteux et le fruit de l'avarice; que ceux qui l'exigent ont oublié la loi de Dieu qui la défend.

Telle est aussi la défense qu'ont fait de l'usure, le concile de Tours, en 461; le concile d'Agde; les premier, troisième et quatrième conciles de Carthage : et il est à remarquer que, dans les conciles de Carthage, on y décide que l'usure est condamnable dans les laïques aussi bien que dans les ecclésiastiques. Plusieurs autres conciles, avant le dixième siècle, ont confirmé ces mêmes défenses de l'usure.

Depuis le dixième siècle, nous avons le second concile de Latran, sous Innocent II. le troisième concile de Latran, sous Alexandre III. le second concile général de Lyon, sous Grégoire X. qui excommunient tous les usuriers. Tous ces conciles veulent et ordonnent que, si les usuriers publics sont morts sans s'être reconnus, et même, s'ils le pouvoient, sans avoir restitué ou ordonné la restitution des intérêts qu'ils auront exigé, on les prive de la sépulture ecclésiastique, et qu'on leur refuse les suffrages de l'Eglise. Dans le concile général de Vienne, on traite d'hérétiques ceux qui osent avancer que l'usure n'est pas un péché.

Tous les conciles provinciaux, tenus après la conclusion du concile de Trente, pour la réformation des mœurs, ont renouvelé ces anciennes défenses de l'usure. Parmi ces célèbres assemblées, on compte en France, l'assemblée de Melun de 1579, le concile de Rheims, en 1583, le concile de Bordeaux, de la même année, celui de Toulouse, en 1590; celui de Narbonne, en 1606; et l'assemblée générale du clergé de France, en 1700.

Il est nécessaire de remarquer ici que, si plusieurs conciles des premiers siècles n'ont parlé que des eccié-

siastiques, dans les peines qu'ils ont ordonnées contre les usuriers, on ne peut en inférer qu'ils aient voulu excuser les laïques qui font ce trafic. Outre que quelques-uns, en défendant l'usure aux clercs, ont donné pour raison la défense de la loi divine, ce qui prouve qu'ils ont cru que l'usure n'étoit pas permise, même aux laïques, il est bon d'observer que les évêques qui gouvernoient alors l'Eglise, n'ont pas d'abord voulu effrayer les laïques par leurs censures. Il falloit user de douceur à l'égard des Infidèles qui embrassoient la foi chrétienne; il falloit les accoutumer peu à peu aux règles de la Religion. Comment auroient-ils pu persuader à des peuples où il y avoit encore un grand nombre d'Idolâtres, qu'il falloit abandonner les usures, puisque, dans les temps les plus éloignés de l'idolâtrie, dans le nôtre même, on ne peut en venir à bout? Quoi qu'il en soit des ménagemens que l'Eglise a gardés autrefois sur cette matière, à l'égard des laïques, il est très-certain qu'elle ne leur a jamais permis les usures, et qu'elle a toujours éloigné des Sacremens ceux qui s'adonnoient à ce trafic. Le péché, qui méritoit une déposition dans un clerc, étoit soumis à la pénitence dans un laïque; parce que, méritant une déposition dans un clerc, il devoit être, de sa nature, mortel et très-considérable. On sait qu'il y a des choses qui paroissent légères dans les laïques, et qui sont des fautes mortelles dans les ecclésiastiques; mais l'Eglise voudroit-elle les punir avec la même rigueur que les adultères et les autres péchés les plus énormes? Disons donc encore que les conciles qui n'ont rien dit des laïques, en parlant de l'usure, ont cru que c'étoit assez de la punir si rigoureusement dans les ecclésiastiques, pour en donner de l'horreur aux laïques.

Les saints Pères ont aussi condamné fortement l'usure. Mais avant que de rapporter ce qu'ils en ont dit, il est important de remarquer, qu'il faut mettre une grande différence entre les endroits où les Pères

entreprennent d'expliquer la nature de l'usure ; et les autres endroits où, supposant la connoissance que leurs auditeurs en avoient, ils se bornent à en faire connoître toute l'énormité et les malheureux effets. Ils ont, à la vérité, bien plus souvent et plus fortement invectivé contre les riches qui exigent des intérêts usuraires du prêt qu'ils font aux pauvres, parce que l'usure est plus criante et plus criminelle; mais, si l'usure à l'égard des pauvres est plus énorme, et si cette énormité a porté les saints Pères à s'élever plus hautement contre les usuriers qui oppriment les pauvres, c'est mal raisonner que d'en inférer que les saints Pères n'ont parlé contre l'usure, que quand on prête aux pauvres. Cela se connoît clairement par leurs écrits. On ne peut donc se servir des justes reproches qu'ils font aux riches qui accablent les pauvres par leurs usures, pour éluder la condamnation qu'ils ont faite de l'usure même à l'égard des riches. Ils se sont plus attachés à parler contre les riches qui exigent des intérêts usuraires des prêts qu'ils font aux pauvres; parce qu'outre l'injustice qu'il y a d'en exiger, soit du riche ou du pauvre, il y a de l'inhumanité et de la cruauté d'en tirer des pauvres ; et c'est ce qui rend l'usure à l'égard des pauvres plus criante et plus criminelle.

Saint Ambroise, qui étoit un des plus saints et des plus célèbres évêques de son temps, et le plus engagé dans le gouvernement de l'empire, dont il connoissoit parfaitement les besoins, étoit si persuadé que l'usure étoit un crime par rapport à la loi de Dieu, et un malheur par rapport à l'état, qu'il en fit un livre entier: c'est celui qu'il écrivit sur Tobie. Dans le chapitre 14, qui a pour titre : *De l'usure qui est défendue par le droit divin*, il définit l'usure, *tout ce qui est ajouté, exigé et reçu au-delà du sort principal, soit habit, soit denrées, soit argent : qu'on l'appelle*, dit ce docteur, *prêt de commerce ou autrement, c'est toujours une*

usure. Or, cette définition doit s'appliquer au prêt fait aux riches comme aux pauvres ; et, comme dit encore saint Ambroise (*Ibid. cap.* 15.), *la loi de Dieu est générale, et défend, sans exception de personne, de rien exiger au-delà de ce qu'on a prêté.* Il dit encore expressément, que tout argent prêté ne doit profiter qu'à celui à qui il est prêté : *da pecuniam, si habeas ; prosit alii, quæ tibi otiosa est.*

Enfin, ce saint docteur écrivant à Vigile, nouvel évêque, pour l'instruire de ses devoirs, lui recommande sur-tout de déraciner l'usure, parce que l'Ecriture sainte la condamne; ajoutant qu'une des principales obligations des évêques, est d'empêcher l'usure : *que l'homme chrétien*, dit-il, *s'il a de quoi, prête son argent comme ne devant point le retirer, ou du moins comme ne devant retirer que la même somme qu'il a prêtée, et rien au-delà.*

Saint Jérôme (*in Ezech. l.* 6. *cap.* 18.) dit que le *Seigneur a fait un commandement de prêter à ceux de qui l'on n'espère recevoir que ce qu'on leur prête; que l'Ecriture sainte défend de rien recevoir, en quelque cas que ce soit, au-delà de ce qu'on a prêté; et que l'usure et la surabondance est tout ce que l'on reçoit au-delà du prêt.* Ce saint docteur soutient encore que c'est se moquer de Dieu, de se croire autorisé à recevoir plus qu'on n'a prêté, sous le prétexte que ce qu'on a prêté a profité entre les mains de celui qui l'a emprunté.

Saint Augustin dit *que celui qui s'attend à recevoir plus qu'il n'a prêté, est un usurier digne de blâme. Je ne veux pas*, disoit-il à son peuple, *que vous soyez usuriers. Et pourquoi ? Parce que Dieu ne le veut pas.* Il ajoute que l'usure est un crime détestable, odieux, exécrable (*Serm.* 3. *in psalm.* 36.).

Saint Grégoire de Nysse, dans un sermon contre les usuriers, dit que l'usure est un larcin et une injustice; que l'usurier prend ce qui ne lui appartient

pas ; que ce qu'il y a de plus étrange, c'est qu'en volant ainsi son débiteur, il a encore l'impudence de donner à son injustice et son iniquité, le nom de charité et de libéralité ; que l'argent prêté à usure doit être stérile à l'égard du créancier qui cependant, sans semer, recueille tout ce que la semence a produit, tandis que le débiteur ne profite de rien. Enfin, ce saint docteur ajoute, *qu'il n'y auroit pas tant de pauvres, s'il n'y avoit pas un si grand nombre d'usuriers.* S'il parle plus fortement contre les riches qui exigent des intérêts des pauvres à qui ils prêtent, en appelant leur usure un parricide, une cruauté, une inhumanité, ce n'est que pour faire sentir davantage ce nouveau degré de crime, qui se trouve dans le prêt à intérêt fait aux pauvres ; mais il ne détruit pas par-là ce qu'il dit de l'injustice du prêt à intérêt, même à l'égard des riches ; puisqu'il assure que, dans cette dernière espèce de prêt, celui qui prête *reçoit ce qui ne lui appartient pas ; qu'il profite des sueurs et de l'industrie de l'emprunteur, sans courir aucun risque, et sans se donner aucune peine.*

A toutes ces autorités, on doit ajouter celle des souverains pontifes, qui ont étendu la défense de l'usure jusqu'aux laïques. Le pape saint Léon dit que l'usure ne peut se permettre non-seulement aux ecclésiastiques, mais encore aux laïques qui font profession du christianisme. Saint Grégoire le grand, Eugène II. et Léon IV. présidens dans deux conciles de Rome, Grégoire VII. et Innocent II. ont pareillement proscrit l'usure. Alexandre III. a décidé que, si en prêtant une somme d'argent, on a reçu en gage une terre, les revenus qu'on en a perçus, doivent être imputés pour le paiement du sort principal ; qu'on est obligé de restituer les intérêts usuraires qu'on a reçus en vertu du prêt, et que les héritiers des usuriers y sont même obligés ; que les papes ne peuvent, par des dispenses, exempter de péché les usuriers. Urbain III. a dit qu'un homme

qui prête sans convenir des intérêts, mais ne prête que dans la vue de recevoir, est un usurier; et qu'un marchand qui, vendant à crédit, vend ses marchandises plus qu'elles ne valent, n'est pas exempt d'usure. Grégoire IX. défend à ceux qui prêtent aux marchands qui vont acheter aux foires, d'exiger aucun intérêt au-delà du principal. Léon X. dans le dernier concile de Latran, en 1512; Pie V. dans sa constitution du 28 janvier 1571; Sixte V. dans celle du 25 octobre 1586; Alexandre VII. dans sa bulle du 18 mars 1666; et Innocent XI. dans son décret du 2 mars 1679, ont aussi condamné l'usure, et ce dernier pape a décidé qu'on ne peut recevoir des intérêts des sommes prêtées, quand même on ne les exigeroit qu'à titre de reconnoissance, et non à titre de justice (1).

(1) Le savant pape Benoît XIV. dans sa lettre encyclique du 1er novembre 1745, adressée à tous les évêques d'Italie, dit qu'après avoir fait examiner avec soin cette matière par les plus savans cardinaux et théologiens, il a été décidé d'un consentement unanime, 1° que tout profit, tout intérêt exigé outre le capital, en vertu du seul prêt, est illicite et usuraire, quelle que soit d'ailleurs la fortune de la personne de qui on exige ce profit, et quel que soit l'usage qu'elle se propose de faire de la somme prêtée. 2° Que ce seroit faussement et témérairement qu'on se persuaderoit qu'il se trouve toujours, ou avec le prêt des titres légitimes, ou indépendamment du prêt, d'autres contrats licites, par le moyen desquels on peut toujours recevoir licitement quelque profit modéré au-delà du sort principal.....

Après avoir exposé l'avis unanime des cardinaux, des théologiens et des casuistes, Benoît XIV. ajoute qu'ayant examiné soigneusement lui-même cet important sujet, il approuve et confirme tout ce qui est contenu dans cet avis. Il ordonne aux évêques de veiller à ce que personne n'enseigne rien de contraire, soit par écrit, soit par ses discours. Si quelqu'un refuse d'obéir, dit-il, nous le déclarons sujet à toutes les peines portées par les saints canons, contre ceux qui osent mépriser et violer les décrets apostoliques.

Ces dernières paroles prouvent évidemment que Benoît XIV. parle, dans sa lettre encyclique, comme chef de l'Eglise, comme celui à qui Jésus-Christ a confié le dépôt de la doctrine catholique; et que son intention n'est pas d'exposer son sentiment par-

Saint Thomas (*Quæst.* 78. *A.* 1. *in Corp.*), dit que l'usure n'est pas seulement défendue par la loi de Dieu, *mais qu'elle est injuste par son propre fonds et contraire à l'équité naturelle; et qu'on est obligé à restituer ce qu'on a acquis par ce moyen; que tous ceux qui, outre le principal, reçoivent quelqu'autre chose que ce soit, qui peut être estimé à prix d'argent, dès-là qu'ils l'ont stipulé ou tacitement ou expressément, sont coupables du même crime;* enfin, qu'on prendroit part au péché de celui qui prête à usure, si on le lui conseilloit, ou même si l'on empruntoit de lui sans nécessité.

Il seroit inutile, après des témoignages aussi forts pour faire connoître la doctrine de l'Eglise contre l'usure, de vouloir ajouter de nouvelles preuves. Quiconque n'en sera pas satisfait, pourra, quand il le voudra, se donner la liberté de nier les vérités les plus indubitables de la Religion. Car, assurément la tradition, sur aucun point, n'est plus constante que sur celui-ci; et quand on l'a méprisée une fois, on ne la respecte ailleurs que par caprice.

Les Païens peuvent faire honte à beaucoup de chrétiens sur l'usure, dont plusieurs d'eux ont fort bien compris l'iniquité et l'opposition à la loi naturelle. Il ne faudroit même, selon saint Augustin, que le témoignage de la conscience de ceux qui exercent l'usure, pour leur en faire sentir l'injustice, s'ils s'y rendoient attentifs. Mais, quand toute notre raison ne verroit rien dans l'usure qui la lui fît paroître injuste, elle n'en devroit pas moins se soumettre à la loi de

---

ticulier, mais bien de donner une décision, un jugement, un décret apostolique.

Les souverains pontifes Pie VI. et Pie VII. plusieurs fois consultés sur des contrats usuraires, par des évêques et des prêtres françois, les ont toujours renvoyés à cette lettre encyclique de Benoît XIV. comme contenant les vrais principes et la doctrine du saint siége sur cette matière.

Dieu, interprétée par l'Eglise; et obéir avec respect à nne volonté juste et sainte, en soumettant son esprit au joug salutaire de la foi.

Comment donc les apologistes de l'usure osent-ils dire qu'elle est du droit des gens, *è jure gentium;* et que veulent-ils soutenir par-là? Est-ce qu'elle est de droit naturel? Dieu auroit donc défendu aux Jnifs une chose commandée par la loi naturelle, la plus inviolable de toutes, et dont il est lui-même l'auteur. Est-ce que l'usure est au moins nécessaire à la société civile, à l'humanité, au bien public? Dieu auroit donc défendu une chose juste en soi, et nécessaire au bien des hommes. Est-ce que l'usure est du droit des gens, en cela seulement qu'elle est commune parmi les hommes? alors on convient de cè dernier point avec les usuriers et leurs défenseurs, en les avertissant cependant qu'il ne prouve rien; car Dieu défend très-souvent ce que les hommes se permettent, et qui est parmi eux très-ordinaire.

Mais les lois humaines avoient établi l'usure, et les empereurs chrétiens les ont autorisées. Qu'en peut-on conclure contre la loi de Dieu? Le divorce n'étoit-il pas permis par les lois romaines? Ne donnoient-elles pas aux maîtres le pouvoir de tuer leurs esclaves? Et dans un temps plus ancien, ne laissoient-elles pas aux pères celui de conserver ou de faire mourir leurs enfans quand ils venoient au monde? L'Evangile a réformé ces lois injustes; et, quoique celles qui permettoient le divorce, n'aient pas été abolies par les empereurs chrétiens aussitôt qu'ils le sont devenus, l'Eglise ne les a pas moins regardées comme injustes; elle n'en a pas moins averti les peuples de ne les point prendre pour leur règle; elle n'en a pas moins insisté auprès des empereurs pour les faire abolir; et l'Evangile a prévalu enfin sur un abus qui paroissoit revêtu de l'autorité et de la majesté des lois.

Il en est arrivé de même de celles qui permettoient

l'usure. Elles étoient nées dans les ténèbres du paganisme; le christianisme n'avoit pu les supprimer pendant l'infidélité des empereurs; et un reste de politique avoit empêché les empereurs chrétiens de retrancher, jusque dans la racine, un abus que l'avarice faisoit regarder comme nécessaire, et le nombre de ses approbateurs, comme incurable; mais l'Evangile n'en étoit ni moins contraire à l'usure, ni moins annoncé par les évêques, ni moins suivi par ceux qui pensoient à leur salut. Enfin, les lois humaines lui ont été sacrifiées; les deux puissances se sont unies; les princes ont employé leur autorité pour faire respecter celle de Jésus-Christ et de son Eglise.

Que faut-il de plus pour soumettre un esprit raisonnable? Et s'il n'étoit pas permis d'exercer l'usure, lorsque les lois civiles, non-seulement ne la punissoient pas, mais paroissoient en autoriser les excès, comme il est visible par l'affreuse peinture qu'en fait saint Ambroise; si saint Augustin ne laissoit pas de prêcher alors qu'on étoit damné pour ce seul crime, un homme sage se croira-t-il en sûreté, depuis que les ordonnances de nos rois sont conformes à l'Evangile, et que la justice humaine punit ce qui est défendu par la loi divine?

Il est important d'observer que jamais l'Eglise ne s'est relâchée, et qu'elle n'est jamais entrée en composition sur ce point. L'usure excessive lui a paru, à la vérité, plus odieuse; mais la plus mitigée n'a pu lui paroître légitime: elle a condamné les présens ou exigés grossièrement, ou attirés par des voies indirectes; et, étant persuadée que Dieu défend tout, elle a toujours cru n'avoir, en cette matière, aucune autorité de rien permettre?

Comment oser dire que l'usure est nécessaire au commerce? Ne devroit-on pas plutôt avouer qu'elle en est la ruine et le malheur? *Mari plerique utuntur ad quæstum*, dit saint Ambroise (*lib. de Tob. cap.* 13.),

generatore nemo utitur, nisi ad dispendium; ibi multorum commodum est, hic universorum naufragium. On comprend sans peine qu'un marchand, qui ne met dans le commerce que son bien, et qui, ne voulant pas faire une prompte mais périlleuse fortune, n'emprunte rien ou très-peu, fait un gain moins partagé, que ses pertes sont plus faciles à soutenir, et qu'il est moins exposé aux banqueroutes. Il est encore aisé d'entendre qu'un marchand qui n'emprunte que de ceux qui entrent en société avec lui de bonne foi, qui ne veulent point assurer leur gain ni éviter les risques inséparables du commerce, n'est pas si exposé aux malheurs ordinaires à ceux de sa profession, que s'il emprunte à usure, à des termes fort courts et à des conditions très-dures, comme il se pratique tous les jours. L'avarice des marchands et leur luxe en sont les premières causes. Ils veulent devenir riches trop tôt, et user imprudemment de leurs richesses. L'avarice des usuriers en est une seconde cause. Ils trouvent qu'il est doux de prêter à des gens qui paroissent dans l'abondance, et qui paient régulièrement. Mais la divine providence punit souvent les uns par les autres dans cette vie, et ce qui les menace dans l'autre est infiniment plus terrible.

Pour arrêter toutes les fausses raisons de la cupidité qui tâche d'autoriser l'usure par les avantages et l'utilité qu'elle prétend qu'en tire le prochain, il suffit de répondre avec Tertullien (*de Pœnit.*), *Quid revolvis? Deus præcipit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinæ potestatis; prior est auctoritas imperantis, quàm utilitas servientis.* C'est assez de faire voir que Dieu défend une chose, pour nous obliger à renoncer à l'avantage apparent qu'elle offre. Ce n'est pas la question de savoir si le prêt à intérêt est avantageux au commerce; il faut examiner, avant toutes choses, ce que Dieu permet et ce que Dieu défend, le prochain n'étant pas l'unique et pre-

mier objet que nous devons envisager. Ainsi l'intérêt ne doit pas être permis, parce qu'il entretient le négoce, et favorise l'ardeur que les marchands ont de devenir riches. On doit être persuadé que ce n'est pas la loi de Dieu qui doit s'accommoder aux besoins et aux commodités du négoce, mais que la conduite que les chrétiens doivent tenir dans le négoce, doit être réglée sur la loi de Dieu.

Enfin, pour répondre à plusieurs autres difficultés qu'opposent les partisans de l'usure pour la soutenir, il faut observer, 1. que c'est mal à propos qu'ils croient les intérêts du simple prêt autorisés par ceux qu'il est permis de retirer du contrat de constitution, car ce contrat n'est point un prêt usuraire. C'est une véritable vente et un véritable achat, où l'on donne une somme une fois payée, pour le droit d'en recevoir une rente: d'où il s'ensuit qu'il ne se fait point une double compensation d'une même chose; l'intérêt compense le principal, mais jamais le principal ne compense le principal. Quand on reçoit cette rente, elle n'est pas le fruit d'un argent et d'un usage qui ne nous appartient plus comme dans le prêt; mais c'est une chose achetée qui appartient à l'acheteur, et qui se paie petit à petit: car, telle est la nature de cet échange. Ce contrat demande deux choses: que ce revenu annuel s'achète selon le taux du prince; et que le vendeur du revenu ait la liberté de le racheter, et qu'il n'y soit pas contraint.

2. Qu'il faut faire une grande différence entre les choses qu'on loue, et l'argent qu'on prête: dans le louage, l'usage est distingué du domaine; on peut retenir le domaine, et vendre l'usage; c'est ce qu'on appelle louer: dans le simple prêt, on transporte le domaine avec l'usage. Si quelqu'un donnoit son argent seulement pour en faire montre, alors il pourroit licitement vendre l'usage de l'argent, parce qu'il n'en céderoit pas le domaine.

3.

3. Qu'il n'est pas plus permis de tirer intérêt du prêt des choses fructueuses, comme sont les grains, que de l'argent; parce que, quoique l'argent et les grains soient en cela différens, l'argent étant stérile par lui-même, et les grains ne l'étant pas, néanmoins ils ont cela de commun dans le prêt, que l'un et l'autre deviennent stériles à celui qui les prête : car, le prêt les faisant changer de maître, ils ne peuvent plus profiter qu'à celui qui les emprunte, suivant cette règle : *res fructificat domino.*

4. Que, pour dire que le prêteur qui tire intérêt du simple prêt, vend ce qui n'est pas, c'est assez que l'argent prêté ne soit plus à lui, ni quant au domaine, ni quant à l'usage; ainsi il vend ce qui n'est plus à son égard.

5. Que c'est une mauvaise conséquence de dire *qu'il ne faut point distinguer les choses qui se consument par l'usage, de celles qui ne se consument pas, puisque la loi ne les distingue pas :* car, quoique la loi ne fasse pas explicitement cette distinction, elle la suppose toutefois en parlant du prêt, lorsqu'elle regarde les unes comme sa matière, et non pas les autres.

6. Que la loi de Dieu défend de pallier l'usure sous le motif et le prétexte de reconnoissance : et, pour la découvrir, c'est assez de demander si celui qui prête, attend cette reconnoissance et prête son argent dans l'espérance de la recevoir ou non : car, s'il attend cette reconnoissance, en sorte que sans cela il ne prêteroit pas, il commet, dès ce moment, une usure mentale, qui n'est autre que le dessein de recevoir plus qu'on ne donne. Il faut avouer néanmoins que, si le créancier prête gratuitement et sans espérance de rien recevoir, il lui est permis de recevoir le présent que la générosité de celui qui emprunte lui offre, parce que ce n'est alors qu'une véritable reconnoissance; mais c'est ce qui est très-délicat dans la pratique.

7. Que c'est une conséquence dangereuse et ridi-

cule, de dire que l'usure doit être autorisée, parce qu'elle est en usage par-tout : car il s'ensuivroit de là que l'usure n'est plus vicieuse, parce qu'elle est devenue commune : *cœpit licitum esse quod publicum est*, dit saint Cyprien ; que la coutume du monde corrompu, et l'autorité de quelques hommes trompés et qui se sont égarés dans leurs pensées, peuvent rendre licite ce que la loi divine et naturelle défend, et l'emporter ainsi sur l'autorité de Dieu. Dans ce principe, l'idolâtrie auroit eu raison de se prévaloir de son antiquité contre la religion chrétienne, et de lui opposer une coutume établie depuis plusieurs années. Il est difficile de ne pas sentir toute la fausseté d'une pareille doctrine, et de n'en pas avoir horreur. L'autorité de la coutume est certainement très-considérable ; mais elle n'a pas assez de poids ni assez de force pour l'emporter sur la raison et sur la loi. Nulle autorité ne peut prescrire contre le droit naturel et divin : *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem nominavit*, dit Tertullien (*in libr. de Veland. Virg.*). Une coutume, quoique très-ancienne, mais séparée de la vérité, est toujours une erreur, selon saint Cyprien : et il ne faut pas croire, dit le pape Alexandre III. à la tête d'un concile de Tours en 1163, que la coutume qui a introduit un abus, disculpe ceux qui la suivent ; c'est toujours un abus qui, pour avoir régné long-temps, bien loin de diminuer le péché de ceux qui la suivent, les rend plus criminels.

8. Que l'utilité que retire celui qui emprunte de l'argent qu'on lui prête, ne peut être un titre légitime pour en exiger des intérêts et pour partager avec lui son profit : car le prêteur n'a par-là aucun droit ni sur sa personne, ni sur l'état de ses affaires, ni sur l'usage qu'il fait de son argent qu'il lui a mis entre les mains à condition de le lui rendre. Cet argent prêté à un marchand ou à un homme qui le fait valoir en achetant avantageusement une terre, ne vaut pas plus

que celui que l'on prête à un pauvre ou à un débauché qui le dissipe; le profit qu'en tire l'emprunteur ne doit être attribué qu'à son travail et à son industrie, sur lesquels le prêteur n'a aucun droit. Cela est si vrai que, si le profit du marchand venoit à se perdre par un accident, si la terre achetée venoit à être entièrement ruinée par la guerre, le prêteur prétendroit que ce seroit au seul préjudice de l'emprunteur, et non au sien: c'est donc aussi au seul avantage de l'emprunteur que doivent tourner et le profit fait par le marchand, et les fruits que produit la terre achetée avec l'argent emprunté.

9. Que pour détruire le faux prétexte dont se sert un usurier pour s'autoriser à exiger des intérêts, en disant qu'il court risque que celui à qui il prête soit ou devienne insolvable, il faut distinguer deux sortes de dangers qu'on court en prêtant. Il y en a un qui est commun, et il y en a un qui est particulier. Le danger commun est celui que l'on court, précisément parce que l'argent passe en des mains étrangères. Le danger particulier vient de la qualité particulière de la personne à qui l'on prête, qui est pauvre et insolvable, ou le peut devenir. Il faut encore remarquer que le danger, soit commun, soit particulier, est intrinsèque au simple prêt, et en est inséparable. Cela étant supposé, l'on ne peut pas dire que le danger commun soit un titre légitime pour exiger des intérêts: car, ce péril étant inséparable du prêt, ce seroit rendre injuste la loi de Dieu qui défend de tirer des intérêts du prêt; puisqu'il seroit impossible aux hommes de l'observer, et qu'elle les dépouilleroit d'un droit juste que ce danger commun intrinsèque au prêt leur donneroit. Le danger particulier est encore moins un titre légitime pour exiger des intérêts: car, il s'ensuivroit de là que, comme il y a plus de danger à prêter à un pau-

vre qu'à un riche, on devroit en tirer un plus gros intérêt; et que cet intérêt devroit grossir à mesure que la pauvreté augmenteroit : conséquence qui ne peut que faire horreur (1). Ce que plusieurs théologiens rapportent d'une décision donnée aux missionnaires chinois, par la congrégation de la Propagande, en 1645, pour empêcher les confesseurs d'inquiéter ceux qui retiroient quelque profit du prêt à cause du risque qu'ils couroient en prêtant, semble devoir se rapporter au cas du dommage naissant ou du lucre cessant. Il paroît dangereux, dans la pratique, de l'interpréter autrement.

10. Que les usuriers ne sont pas autorisés à prêter à intérêt, quoiqu'il soit permis quelquefois d'emprunter à usure. Afin de résoudre avec méthode cette question, il faut voir en quel cas il est permis d'emprunter à intérêt. 1. Une personne qui est dans le besoin peut, sans offenser Dieu, emprunter de ceux qui sont dans la disposition et qui font le métier de prêter à usure; mais à deux conditions, ou dans deux circonstances sans lesquelles on viole la loi de Dieu. La première

(1) Quoiqu'il ne soit pas permis d'exiger un intérêt plus fort, selon que la pauvreté de l'emprunteur est plus grande, cependant, dans d'autres circonstances, lorsque le prêteur court un danger *vraiment* probable de perdre son capital par quelque circonstance extrinsèque ou étrangère au prêt; et que, d'un autre côté, l'emprunteur ne veut pas ou ne peut pas assurer le capital par une hypothèque, ou par un gage, ou par une caution, de bons théologiens, et entr'autres le Pere Antoine, pensent que le prêteur peut exiger licitement, en compensation, un intérêt proportionné au péril, qui ne peut cependant excéder le taux légal. « Mais, » comme il est très-difficile dans le fait de pouvoir calculer ce » péril, et qu'il est bien dangereux d'exiger un dédommagement » proportionné, il sera plus sûr, pour la tranquillité de la cons- » cience des prêteurs, de s'abstenir de faire de pareils contrats, » à cause du danger de pécher auquel ils s'exposent, et d'em- » ployer les sommes qu'ils peuvent posséder, d'une manière qui » soit entièrement permise » (instruction donnée par ordre de Benoît XIV. au R. P. Charles Félix, missionnaire en Afrique).

est, que celui qui emprunte y soit contraint, et ne trouve pas à emprunter autrement pour s'aider dans un besoin très-pressant; il le peut même pour secourir son prochain qui est dans une extrême nécessité; par exemple, pour le tirer de prison ou de la captivité. La seconde condition est, que celui de qui on emprunte soit disposé à ce mauvais commerce de l'usure, en fasse profession, et soit déterminé à ne prêter qu'à intérêt. La raison est que, dans ces deux circonstances, celui qui emprunte n'a en vue que d'emprunter, et de souffrir le dommage qu'il est obligé de supporter en payant des intérêtt usuraires. S'il y a du péché, ce n'est pas lui qui en est coupable, parce qu'il n'y consent pas; on ne peut pas même dire qu'il le conseille; il se sert seulement du péché de l'usurier, pour se tirer du besoin où il se trouve. Alors, dit saint Thomas, que l'on peut lire là-dessus (2. 2. *Q.* 78. *A.* 4.), celui qui emprunte d'un usurier ne lui donne pas lieu, au moins directement, de commettre une usure; il lui demande seulement de l'argent à emprunter, et il n'y a aucun mal dans cette demande: il est vrai que l'usurier en prend occasion de lui prêter à usure et de l'y contraindre dans les pressans besoins où il se trouve; mais cela ne vient que de la cupidité de l'usurier. On ne peut jamais faire ni demander des actions tellement mauvaises que tout y soit mauvais; par exemple, un maléfice: mais on peut, dans le pressant besoin, demander une de ces actions qui ne sont mauvaises que par une circonstance qui les rend telles, parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes: telle qu'est celle d'emprunter, qui ne devient mauvaise, quand on s'adresse à un usurier, que par la perversité de son cœur et sa mauvaise disposition: celui qui veut emprunter, ne veut que l'action de l'emprunt en elle-même. Il souhaiteroit, au contraire, qu'on lui prêtât sans intérêt; s'il en paie, c'est parce qu'il ne peut faire autrement. 2. Saint Thomas, dans l'endroit que

nous venons d'indiquer, décide que la nécessité qui autorise d'emprunter à usure doit être grande; et que, si l'on n'est pas dans un pressant besoin, l'on ne peut sans péché faire ces sortes d'emprunts, même à des personnes qui font commerce d'usure. Il faut que la nécessité d'emprunter à usure, pour disculper un homme devant Dieu, naisse sans qu'il l'ait prévue ni voulue: car, s'il l'a prévue et voulue, il est coupable aux yeux de Dieu qui nous ordonne de fuir, lorsque nous le pouvons, l'occasion du péché pour nous et pour nos frères. 3. Il n'est jamais permis d'emprunter à usure hors les deux circonstances marquées ci-dessus; et cela de quelque manière que l'on puisse prendre cette question, et quelque couleur qu'on puisse lui donner. Le grand précepte qui oblige étroitement tous les hommes d'avoir de la charité pour le prochain, leur défend de proposer à leurs frères de violer la loi de Dieu. Il est impossible que, donnant occasion à un usurier d'offenser Dieu mortellement, n'y étant contraint par aucune nécessité, l'on ne soit coupable de son péché, par le consentement et l'approbation qu'on lui donne.

Il y a une grande disparité entre emprunter à usure et prêter à usure. Emprunter à usure, dans les deux circonstances que nous venons d'expliquer, n'est pas de soi un mal; parce qu'il n'y a pas de mal dans les emprunts: il n'y a que la circonstance qui rend mauvais les emprunts à usure; et cette circonstance est seulement dans celui qui prête, elle ne se rencontre pas dans l'intention de celui qui emprunte, qui n'a pas celle de commettre aucun péché, et qui ne coopère pas à celui de l'usurier: ce n'est pas même celui qui emprunte qui donne occasion au péché de l'usurier, c'est la cupidité de celui-ci. Mais dans les prêts à usure qui sont essentiellement mauvais, le vice de l'usure se trouve et dans l'action de celui qui prête, et dans son intention que la cupidité lui inspire.

Tout est blâmable dans l'usurier qui prête, rien ne peut l'excuser ; et, quelque besoin qu'il ait, il ne lui est pas permis de prêter à usure, même pour un bien apparent. *Non sunt facienda mala, ut indè eveniant bona*: c'est le principe de saint Paul. *Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi*, dit Tertullien (*in lib. de Coronâ Militis, C.* 11.). Saint Augustin combat expressément cette excuse des usuriers, de ne pouvoir vivre et s'entretenir, s'ils ne prêtoient à usure : *audent etiam*, dit-il (*in ps.* 128.), *dicere : non habeo aliud undè vivam; hoc mihi et latro diceret deprehensus in fauce.... Quidquid prohibere conaremur, responderent omnes, quia non habent undè viverent, quia indè se pascerent; quasi non hoc ipsum in illis maximè puniendum est, quia artem nequitiæ delegerunt, undè vitam transigant; et indè se volunt pascere, undè offendant eum à quo omnes pascuntur.*

Des Raisons légitimes pour lesquelles on peut, sans Usure, recevoir plus que l'on n'a prêté.

Quoique ce soit une règle établie par le droit naturel et divin, de ne pas recevoir plus qu'on n'a prêté, néanmoins cette règle a ses exceptions, qu'on tire des décisions de l'Eglise qui s'est expliquée par les conciles, par les écrits des saints Pères, et par les décrétales des souverains pontifes.

Le premier cas auquel il est permis de recevoir quelque chose de plus que ce qu'on a prêté, est celui du don gratuit : car il n'y a point de loi qui defende de recevoir une chose de celui qui en est le légitime possesseur ; puisque le domaine qu'il en a, n'est autre chose que le pouvoir d'en disposer à sa volonté. Mais ce cas demande deux conditions : la première, qu'il n'y ait point eu auparavant de pacte ni de convention ; la se-

conde, que celui qui a prêté, (1) n'ait pas eu intention de recevoir, *nihil indè sperantes.*

Le second cas est, lorsque le seigneur reçoit son propre fief en engagement de son emphytéote, auquel il prête de l'argent : car alors il peut jouir des fruits sans rabattre sur le principal, selon la décision du pape Alexandre III. (*C. conquestus est. de Usuris*). La raison est, que les fruits de ce fief engagé ne sont pas censés valoir davantage que les services que le vassal doit à son seigneur, et auxquels le seigneur l'a obligé en lui donnant sa terre ; c'est pourquoi le seigneur en recueille alors les fruits, comme provenans de son bien propre et d'un fonds qui lui appartient, et non pas d'un fonds étranger qui lui est simplement engagé : mais il faut remarquer, qu'en ce cas, l'emphytéote est respectivement déchargé du service qu'il doit à cause du fief, tandis qu'elle demeure engagée au seigneur. Cependant, dit le pape Innocent IV. (*C. Insinuatione de feudis*), cela suppose que les fruits de la terre engagée n'excèdent pas de beaucoup la valeur des services que le vassal est obligé de rendre : car, s'ils excèdent de beaucoup ces services, le seigneur est obligé de tenir compte à cet emphytéote de cet excédant ; autrement, ajoute ce pape, il pécheroit contre ce commandement : *mutuum date, nihil indè sperantes.*

Le troisième cas est, lorsqu'on souffre quelque dommage pour prêter de l'argent ou de la marchandise à autrui. C'est ce que les théologiens appellent *dommage naissant*, *damnum emergens.* Le dommage naissant, en matière de prêt, est le tort, la diminution, ou perte effective qu'on fait dans son bien, précisément à raison du prêt. Le surplus que le créancier reçoit dans cette circonstance ne s'appelle pas usure, mais dommage et

(1) *Ita ut, nisi lucrum sperareturr, mutuum non daretur*, dit le père Antoine. *Censetur usurarius qui, licet omni conventione cessante, eo animo mutuat ut aliquid ultra sortem recipiat, aliàs non mutuaturus.*

intérêt, c'est-à-dire, une juste compensation de la perte qu'il souffre, et une indemnité qui lui est légitimement due; personne n'étant obligé de procurer le bien d'autrui à son désavantage, lorsqu'on ne lui a fait aucun tort. Alors recevoir le surplus, ce n'est pas vendre l'usage de son argent, c'est éviter la perte que le prêt fait souffrir. Mais il est important de ne se pas tromper, et de ne pas cacher une véritable usure, sous le prétexte de réparer un dommage prétendu et purement apparent. Nous n'entendons parler ici que du dommage particulier et véritable qui, par accident, survient quelquefois après le prêt, et en naît comme de son unique cause, mais qui ne lui est pas essentielle, et n'en est pas inséparable.

Les théologiens demandent cinq conditions, pour rendre le titre du dommage naissant juste et légitime. La première est, que le dommage doit être véritable et réel. La seconde, qu'il doit être causé par le prêt, et non par d'autres accidens qui n'ont aucun rapport avec l'argent prêté. La troisième, que le dommage doit être égal au dédommagement qu'on exige du débiteur. La quatrième est, qu'alors, pour dédommagement, on ne peut recevoir les intérêts que suivant le taux de l'ordonnance. Il est vrai qu'on ne violeroit pas la justice naturelle, si, le dommage qu'on auroit souffert montant plus haut que le denier de l'ordonnance, on exigeoit un dédommagement au-delà de ce qu'elle permet; mais on désobéiroit à la loi civile qui oblige en conscience; on donneroit du scandale, et on s'exposeroit aux peines portées par les lois, qui, pour empêcher les vexations injustes, ont fixé jusqu'où pourroit aller ce dédommagement, et quels sont les intérêts qu'on peut alors exiger. S'il arrivoit cependant un de ces cas où le prêt causât un tort considérable, que la loi qui n'a pu les prévoir ne seroit pas censée violée, alors il faudroit ne rien faire sans le conseil d'un homme sage et éclairé. Enfin, la cinquième condition pour rendre le titre du dommage

naissant juste et légitime, est que le créancier qui prête librement et sans aucune contrainte, avertisse son débiteur, en lui prêtant son argent, du dommage qu'il en souffrira s'il lui prête, en cas qu'il puisse le prévoir; parce qu'il peut se faire que le débiteur, s'il eût été averti de ce dommage du créancier, n'eût pas voulu emprunter de lui, pour ne pas s'engager à lui payer ce dédommagement.

On demande si celui qui, ayant de l'argent qu'il croit devoir diminuer de prix, à l'approche d'un décri des monnoies, le prête sans intérêt, à condition que l'on lui rendra la même somme quelque temps après, commet une usure. Saint Thomas (*Opuscul. 73. de usur C.* 14.) décide que cela se peut sans usure; parce que celui qui prête avec cette intention, n'espère pas de gagner en vertu du prêt, mais seulement d'éviter un dommage qui pourroit lui arriver, et une perte qu'il feroit s'il ne prêtoit pas son argent; ce qui ne lui est pas défendu. Il n'y a pas même d'injustice par rapport à celui qui prend cet argent à cette condition, parce qu'il ne le prend pas pour le garder en dépôt jusqu'au temps où il vaudra moins, mais pour s'en servir et l'employer dans le temps où il vaut le prix pour lequel il s'oblige de le rendre: comme c'est par son industrie qu'il évite lui-même d'en porter le décri, il peut, en se faisant plaisir à lui-même, faire le même plaisir à celui de qui il l'emprunte, sans qu'il y ait ni injustice, ni usure de part ni d'autre.

La plus grande partie des théologiens joignent au titre du dommage naissant encouru pour avoir prêté, celui du lucre cessant, *lucri cessantis;* qui, lorsqu'on l'explique comme il faut, se trouve dans le titre du dommage encouru, et doit être mis au nombre des titres légitimes qui donnent droit de recevoir quelque chose de plus que ce qu'on a prêté. Pour cela on demande plusieurs conditions: la première, que le prêt soit la véritable cause de la perte qu'on fait de l'occasion de gagner;

cette condition en renferme trois autres. 1. Il faut que l'argent qu'on prête soit un argent destiné au négoce, ou destiné à un emploi qui devoit procurer ce gain, et qu'on soit véritablement déterminé à le placer; en sorte que la raison qui empêche celui qui prête de s'en servir, soit la prière que lui fait celui à qui il prête : par exemple, si quelqu'un devoit employer son argent à l'achat d'une terre qui lui auroit rapporté tant de revenu, ou à l'achat d'une marchandise sur laquelle il a accoutumé de faire un tel gain. Autrement on ne peut pas dire que c'est le prêt qui l'empêche de gagner; puisqu'il n'auroit pas gagné et n'avoit pas envie de gagner, quand même il n'auroit pas prêté. 2. Il est nécessaire qu'un marchand qui prête, n'ait pas d'autre argent qu'il puisse prêter que celui qui est dans son commerce, ou qui lui est nécessaire pour les dépenses de sa famille: car, s'il en a d'autre qu'il puisse prêter, on ne peut pas dire que c'est le prêt qui l'empêche de gagner; puisqu'il lui reste toujours entre les mains autant d'argent qu'il en peut employer dans son trafic. 3. Si celui qui avoit son argent dans le commerce, avoit pris de lui-même la résolution de l'en tirer, ou l'en avoit déjà tiré pour avoir occasion de le prêter et de tirer de son prêt un gain plus certain que celui qu'il faisoit dans le négoce, il ne lui seroit pas permis de se servir de titre de lucre cessant. La raison est, que ce n'est plus le prêt qui l'empêche de gagner dans le commerce; puisqu'il a pris, comme on le suppose, la résolution de n'y plus mettre son argent, et qu'il l'en auroit retiré, quand même il ne l'auroit pas prêté.

La seconde condition qu'on demande afin que le lucre cessant soit un titre légitime qui donne droit de tirer des intérêts de simple prêt, est que celui qui prête, avertisse celui à qui il prête, qu'il ne peut lui prêter sans se priver d'un gain, et que celui-ci en convienne avec lui : car autrement celui qui emprunte, pourroit se plaindre avec justice de ce qu'il n'en a pas été averti; il auroit peut-être trouvé des personnes qui auroient

voulu lui prêter sans s'incommoder. On n'est pas obligé à ce qui ne suit pas nécessairement du prêt ou des contrats onéreux, à moins qu'on n'en soit convenu; surtout quand de leur nature ils sont gratuits, comme le prêt doit l'être.

La troisième condition est que celui qui ne gagne pas à cause qu'il a prêté son argent, n'exige pas de celui à qui il prête, tout le gain qu'il auroit pu faire; il n'en peut exiger qu'une partie seulement : et c'est ce qui doit se déterminer par des personnes capables et expérimentées, lesquelles ne doivent alors régler ce dédommagement qu'après avoir examiné, 1. le gain que pourroit faire celui qui prête; 2. la condition de la personne; 3. le genre de négoce; 4. le risque qu'on y court; 5. la peine qu'il y a de l'exercer; 6. qu'après avoir fait une déduction des dépenses que le créancier auroit dû faire pour parvenir à ce gain. Une chose est moins estimable quand elle n'est qu'en espérance, que quand on l'a entre les mains et en sa possession : l'une est certaine, et l'autre incertaine; on est sûr d'avoir ce qu'on possède; et il y a lieu de craindre qu'on n'ait jamais ce qu'on espère de pouvoir gagner.

Quatrième condition. Si l'on prête à un pauvre dans un pressant besoin, il n'est pas permis de se servir du lucre cessant; parce que l'on est obligé alors de lui prêter, suivant le précepte de la charité; et par conséquent il n'y a ni dommage naissant, ni lucre cessant qui permette d'exiger de lui des intérêts.

Cinquième condition. Il est bien permis à un créancier de convenir, dans le temps qu'il prête, du dédommagement qui lui est dû, parce que le prêt l'empêche de gagner; mais il ne lui est pas permis de faire payer ce dédommagement au débiteur avant le paiement du capital; parce que celui qui, en prêtant cent écus, par exemple, en retiendroit dix au temps qu'il prête, pour se récompenser du gain qu'il ne fait pas avec l'argent qu'il prête, ne prêteroit que quatre-vingt-dix écus.

Enfin, la sixième condition est, que le gain qu'on ne fait pas parce qu'on prête, et qui doit être compensé, soit, en quelque manière, certain et assuré. Ce n'est pas assez que le lucre cessant soit possible; autrement il n'y auroit plus d'usure à prêter à intérêt: car tout le monde seroit en droit d'alléguer qu'il pouvoit faire profiter l'argent qu'il a prêté; et ce seroit s'abuser: il est donc absolument nécessaire que le lucre cessant soit prochain, moralement certain, et comme assuré; de sorte que plus il y a de certitude, plus aussi on peut exiger de dédommagement; moins il y a de certitude, moins doit-on en exiger; et lorsqu'il n'y a aucune certitude, on n'en doit exiger aucun. Dire qu'on peut prendre l'intérêt *ratione lucri cessantis*, quand il est probable qu'on auroit fait de son argent quelque emploi utile, et cela sur la seule probabilité qu'on a que cet argent auroit profité, c'est soutenir une doctrine qui paroît être d'une conséquence dangereuse, et ouvrir la porte à l'usure. (1)

Le quatrième cas auquel il est permis de recevoir plus qu'on ne prête, est celui où un beau-père ne donne pas à son gendre la dot qu'il a promise à sa fille, le gendre peut alors recevoir, ou les fruits d'une terre dont son beau-père lui donne sa jouissance jusqu'au paiement de la dot de la fille, ou les intérêts sans les imputer sur le principal; parce ce sont plutôt de justes dédommagemens que de véritables intérêts, le mari souffrant du retardement du paiement de cette dot, à cause des charges du mariage qu'il est obligé de supporter seul. D'ailleurs cette dot promise doit

(1) Le commun des théologiens pensent qu'un gain *réellement probable*, et non *purement possible*, qu'on eût fait de son argent, si on ne l'eût pas prêté, est un titre légitime à l'intérêt. Mais cet intérêt doit être moindre que si le gain étoit assuré. Car on ne peut l'exiger qu'a titre de dédommagement: ce dédommagement doit donc se mesurer sur la valeur plus ou moins réelle de ce profit probable.

être regardée comme un fonds; puisqu'elle en tient lieu. Cette décision est du pape Innocent III. (*cap. salubriter. de usuris*).

En faveur des femmes et des veuves, on a étendu cette jurisprudence si juste, au douaire, à la dot de la femme, à son augment de dot après la mort de son mari. En faveur des enfans, on l'étend à la légitime, après le décès de leur père et mère; parce que les droits du douaire, de la dot, de l'augment de dot et de la légitime, sont considérés *ad instar* des constitutions de rentes appliquées sur des biens qui fructifient; ils doivent donc profiter en faveur de ceux qui, par ces titres légitimes, ont droit sur ces espèces de fonds, que les lois et les coutumes leur donnent pour leur entretien et leur nourriture.

Le cinquième cas : lorsqu'une personne qui est caution pour une autre, a payé des intérêts et des dépens pour le débiteur, elle peut les répéter sur le débiteur, sans préjudice de la dette principale dont elle a répondu, et qu'elle a payée pour lui, comme l'a décidé le pape Lucius III. (*Cap. Pervenit. de fidejussoribus*).

Le sixième cas : lorsqu'on a vendu un fonds, et, que le temps du paiement étant venu, l'acquéreur n'y satisfait pas, le vendeur peut recevoir quelque chose; parce qu'alors ce n'est pas un profit du prêt, mais un dédommagement de la perte qu'il souffre pour ne plus jouir de son bien.

Le septième cas : lorsqu'on prête de l'argent à quelqu'un qui veut seulement le montrer et en faire parade; parce que c'est alors un louage, et que celui qui prête conserve le domaine. C'est saint Thomas qui décide ainsi, en distinguant deux sortes d'usages qu'on peut faire de l'argent.

Le huitième cas : lorsque celui qui a une terre par engagement, souffre de la perte et du travail pour la chose engagée, il peut se récompenser sur les fruits. Telle est la peine de cultiver les terres, recueillir les

moissons, etc. C'est la décision d'Innocent III. (*Cap. ad nostram. De rebus Ecclesiæ alienandis, vel non*).

On demande si l'on peut tirer intérêts d'intérêts, c'est-à-dire, faire de plusieurs années d'arrérages de rente constituée, un contrat de constitution sur son même débiteur. Nous répondons que cela ne se peut pas. Les saints Pères ont condamné cette pratique. Saint Ambroise dit (*Lib. de Tob. cap.* 7.) *qu'elle fait encourir la malédiction du prophète;* il la taxe *d'injustice et de mauvaise maison.* Saint Athanase (*in ps.* 14.) et saint Basile (*in ps.* 18.) la condamnent aussi. Elle est défendue par une bulle du pape Pie V. par les lois romaines et les ordonnances de nos rois. Elle n'est propre qu'à contribuer à la ruine des familles qui doivent des rentes constituées. On appelle cette espèce d'usure, *anatocisme* (1).

De la Restitution des Usures.

Si l'on est obligé de rendre ce que l'on a pris et ce que l'on retient injustement, c'est une conséquence qu'un usurier est obligé, en conscience, de restituer les intérêts usuraires qu'il a perçus: car il les a pris et les retient contre toutes les règles de la justice. Le concile de Lyon, tenu sous Grégoire X. défend aux confesseurs d'absoudre les usuriers, qu'ils n'aient restitué leurs usures, ou n'aient donné des assurances qu'ils le feront au plutôt, autant qu'il sera en leur pouvoir. Lorsque celui qui a prêté, quoiqu'il ne soit convenu d'aucun intérêt, ne l'a fait cependant que parce qu'il étoit assuré que celui à qui il prêtoit, devoit lui en

(1) Voyez sur l'usure une savante DISSERTATION SUR LE PRÊT A INTÉRÊT, par M. PAGES, professeur de théologie morale, à Lyon. L'auteur y traite la question principalement par la voie de l'autorité, établit solidement les principes catholiques, et répond aux difficultés les plus spécieuses des nouveaux partisans de l'usure.

payer, on doit l'obliger à restituer ceux qu'il auroit reçus.

L'usurier ne peut pas dire qu'il a acquis le domaine et la propriété des intérêts usuraires, celui de qui il les a tirés les lui ayant donnés volontairement : car ce dernier ne les a payés que comme contraint, pour pouvoir trouver de l'argent à emprunter dans son besoin. Le serment même de ne jamais redemander ces intérêts, n'exempteroit pas l'usurier de l'obligation de restituer; soit parce que ce serment ne peut pas être regardé comme ayant été fait librement; soit parce qu'il est fait contre les règles de la justice.

On est obligé de restituer les intérêts usuraires qu'on a retirés de bonne foi. Il est vrai que si l'on a ignoré, en les recevant, que cette sorte de profit étoit défendu, et que, par son état, l'on ne fût point obligé de le savoir, on n'est point tenu à restituer ce qui en a été consumé, si l'on n'en est pas devenu plus riche; mais on est obligé de restituer ce qui en reste, et ce dont on s'est enrichi, c'est-à-dire, ce qui a servi à augmenter son bien, à payer ses dettes, à empêcher qu'on ne dépensât ses revenus qu'on a placés. On ne peut supposer qu'il y ait de la bonne foi dans la perception des intérêts usuraires, dans les cas d'usures notoirement reconnues pour telles dans le public, et par-là notoirement proscrites. Un confesseur ne sauroit examiner avec trop d'attention si la bonne foi a été réelle, et si ceux qui s'en servent pour se dispenser de restituer les intérêts usuraires qu'ils ont consumés, ne les ont point reçus dans des doutes et des perplexités qui ne peuvent compatir avec la bonne foi. Les fréquentes instructions que les fidèles entendent aujourd'hui sur cette matière, les rendent inexcusables le plus souvent, dans les cas où ils feignent d'avoir ignoré qu'ils commettoient l'usure.

L'usurier qui, en prêtant, s'est fait donner une terre pour en jouir jusqu'au remboursement de ce qu'il a prêté,

prêté, est obligé de restituer ces fruits, *deductis expensis*, en retenant les dépenses qu'il a faites pour entretenir cette terre et la faire cultiver.

Un usurier n'est obligé de restituer que la valeur des intérêts usuraires qu'il a reçus : s'il est obligé à quelque chose de plus, ce ne peut être que pour dédommager celui à qui il a prêté à usure, en cas que ce dernier ait souffert de lui avoir payé ces intérêts usuraires. Il n'est pas tenu de restituer le profit qu'il a retiré de ces intérêts, soit qu'ils aient été en argent, soit qu'ils aient été en denrées; parce que cet argent ou ces denrées ne produisent rien de leur nature, ce n'est que l'industrie de l'usurier qui les a fait profiter : il peut donc retenir ces profits, puisque son industrie et son travail lui appartiennent.

Saint Thomas (2. 2. *a.* 3.) a conclu de ce principe, que, quand un usurier s'est servi des intérêts usuraires qu'il a reçus pour acquérir des immeubles, il peut retenir ces immeubles qui lui appartiennent en propre, et dont il n'est pas obligé de se dessaisir en faveur de celui de qui il a exigé ces intérêts; que s'il n'a pas d'argent, pour les lui restituer, il peut le faire du prix de la vente de ces immeubles; et, si ce prix excède les intérêts usuraires, se réserver cet excédant qui est à lui. Celui qui lui a payé ces intérêts a seulement, pour pouvoir les reprendre, un droit acquis sur ces immeubles comme sur tous les autres biens de l'usurier.

La prescription ne peut dispenser un usurier de restituer les usures qu'il a reçues, même de bonne foi, et ne sachant pas que cela fût défendu; parce que la seule bonne foi n'est pas capable de fonder une prescription, et qu'outre la bonne foi, il faut avoir un titre présumé bon, et que le bien soit prescriptible : or, l'usure ne peut pas être considérée comme un moyen d'acquérir justement, parce que la loi de Dieu la défend en termes clairs et précis. D'ailleurs les profits usuraires ne peuvent tomber sous la pres-

cription, non plus que les biens qu'on possède par vol, rapine ou autres moyens injustes. Enfin, l'on ne peut se dispenser de restituer des profits usuraires reçus il y a plus de trente ans, sous le prétexte qu'on ignoroit que cela fût défendu; parce que c'est une ignorance du droit, dont on ne peut pas tirer avantage comme de celle du fait: ainsi elle ne peut favoriser la prescription. *Nunquam in usucapionibus juris error prodesse potest.* Nous ajoutons que, l'usure étant défendue par la loi naturelle, selon le sentiment du plus grand nombre des théologiens, elle ne peut jamais être un titre légitime, même apparent et coloré, pour garder le profit qu'on y fait, et pour en avoir le domaine.

L'usurier est obligé de restituer à ceux de qui il a exigé des usures, quand il les connoît; il ne lui suffit pas d'employer ces usures en œuvres pies: *honora Dominum de tuâ substantiâ*, dit le Saint-Esprit.

Si un usurier ne peut connoître toutes les personnes de qui il a exigé des intérêts usuraires, ou s'il ne peut savoir au juste à quoi peuvent monter ces intérêts, il doit s'adresser à son évêque, ou à son curé, ou à un directeur éclairé et prudent, pour leur exposer ce qu'il croit avoir reçu d'usures, et prendre leur avis sur la conduite qu'il a à tenir, tant par rapport à ceux qu'il connoît, que par rapport à ceux qu'il ne connoît pas.

Un usurier est tenu de payer ses autres dettes légitimement contractées préférablement aux gains usuraires qu'il a faits; parce que la justice demande qu'on restitue plutôt le bien à celui qui n'a consenti en aucune manière à en être dépouillé, qu'à celui qui y a donné quelque sorte de consentement: or, ceux qui ont payé des intérêts usuraires ont bien voulu, quoiqu'à regret, se soumettre à en être privés; au lieu que les autres créanciers légitimes de l'usurier n'ont consenti, en aucune manière, à perdre ce qui leur est dû.

Cependant, dit le cardinal Cajetan, l'usurier ne doit préférer le paiement de ses dettes à la restitution des usures, que sous deux conditions. La première, que les effets usuraires ne se trouvent pas en nature, si c'étoit, par exemple, un gage acquis par usure : car, en ce cas, l'usurier seroit tenu de restituer ces effets avant que de payer ses dettes. La seconde, que l'usurier ne soit pas devenu hors d'état de restituer les usures précédentes par des dettes contractées depuis : car alors les usures doivent être restituées préférablement à ces dettes qui n'ont pu faire perdre, à ceux auxquels en étoit due la restitution, le droit et le moyen qu'ils avoient d'en profiter.

Lorsqu'un usurier a exigé, de celui à qui il a prêté à usure, un immeuble pour intérêt, celui à qui cet usurier a vendu cet immeuble est chargé de le restituer, avec les fruits et revenus, depuis le jour qu'il en a joui, sauf à lui de répéter le prix de cet immeuble et de ces fruits et revenus sur l'usurier dont il l'a acheté. Si l'usurier a fait un présent de cet immeuble, par une donation pure et simple sans aucune charge, celui qui l'a reçu n'a pas droit de rien répéter, quoiqu'il soit obligé de le restituer avec les fruits qu'il en a retirés.

Ce que l'on dit de celui à qui l'usurier a fait présent de cet immeuble, se doit dire aussi de l'héritier de l'usurier, qui le possède : avec cette différence néanmoins que le donataire n'est obligé de restituer les fruits et revenus de cet immeuble que du jour qu'il en jouit ; mais l'héritier est obligé de les restituer du jour que celui à qui il succède, le possédoit ; parce qu'il tient la place du défunt qui étoit tenu à cette restitution.

La raison de l'obligation où l'on est de restituer cet immeuble que l'on tient de l'usurier, ou par achat, ou par donation, ou par succession, est fondée, 1. sur ce que cet immeuble est chargé d'une obligation réelle pour être restitué à son maître ; et cette obligation,

comme les hypothèques, suit cet immeuble en quelque main qu'il passe. 2. L'usurier, n'ayant aucun droit de propriété légitime sur cet immeuble, ne peut en donner aucun à celui qui le tient de lui.

Ce que nous venons de dire, suppose que l'on sache certainement que celui de qui l'on tient cet immeuble, l'a acquis par usure; qu'il n'en a pas dédommagé, suivant les règles, celui de qui il l'a pris, et qu'il ne lui en a pas payé la valeur.

Tant que celui qui tient un immeuble d'un usurier est dans la bonne foi, sans aucun doute, il n'est pas obligé à la restitution au lieu et place de l'usurier. S'il cesse d'être dans la bonne foi, il doit suivre ce que nous rapporterons en parlant des possesseurs de bonne et de mauvaise foi.

Pour être obligé de restituer les biens d'un homme que l'on croit usurier, et dont on a hérité, il faut qu'il soit connu pour avoir été, pendant sa vie, un usurier notoire et public, sans qu'il y ait lieu d'en douter; et que l'on soit pareillement assuré que tous les biens que l'on tient de lui, sont les fruits de ses usures. C'est une règle de droit, que celui qui entre dans le droit d'un autre a lieu de croire, tant qu'il ignore le contraire, que son droit est légitime.

Si un usurier vend, donne ou laisse à ses héritiers des denrées qui se consument par l'usage, et qu'il a exigées pour des intérêts usuraires, ces ventes ou donations sont valables et n'engagent pas à la restitution ceux à qui il les vend ou les donne, en cas qu'il ait d'ailleurs du bien pour restituer les usures qu'il a exigées. La raison est, que c'est à l'usurier à faire cette restitution, puisqu'il a de quoi : sans cette maxime, ceux qui achètent des denrées des usuriers seroient dans des embarras continuels.

Mais, si cet usurier n'a pas d'autres biens pour faire cette restitution, ceux qui achètent de lui ces denrées, sont de mauvaise foi, s'ils le savent et n'ignorent

pas d'ailleurs qu'elles proviennent d'intérêts usuraires.

L'héritier d'un usurier n'est obligé à la restitution des intérêts usuraires, au lieu et place de celui à qui il succède, qu'à proportion des biens que cet usurier lui a laissés, dont de droit il n'est héritier, à l'égard de ces sortes de dettes, que par bénéfice d'inventaire.

Lorsqu'un usurier, même reconnu pour tel, vend ou donne les biens qui lui appartiennent légitimement, ceux à qui il les donne ou à qui il les vend ne sont pas obligés à la restitution des intérêts usuraires qu'il a perçus, si, lors de ces ventes ou donations, cet usurier a encore suffisamment de quoi satisfaire à ceux de qui il a reçu des usures; parce que ces biens ne sont pas chargés d'une obligation réelle, ni hypothéqués à ces restitutions, ne provenant pas des gains usuraires. Mais s'ils reconnoissent, par la conduite de cet usurier, que c'est un dissipateur qui mange son bien, et qui, n'ayant pas la volonté de restituer les intérêts usuraires qu'il doit, sera bientôt hors d'état de pouvoir les rendre; et s'ils ont lieu de prévoir qu'il ne restituera pas, alors ils sont obligés, au défaut de l'usurier, de restituer en son lieu et place, au prorata des fonds qu'ils en ont reçus, étant censés être la cause de l'impuissance où cet usurier a été, dans la suite des temps, de restituer. Cependant, en ce cas, ils ne sont pas tenus d'en restituer la jouissance, parce que ceux auxquels sont dues ces restitutions, n'avoient aucune propriété, ni aucun droit réel sur ces biens. Ces acheteurs et donataires seroient encore plus obligés à la restitution des gains usuraires au défaut de l'usurier, s'ils l'avoient sollicité de leur donner ou vendre ces biens; parce qu'alors ils seroient encore plus la cause pour laquelle l'usurier ne pourroit pas restituer les gains usuraires qu'il devoit.

Les tuteurs ne peuvent pas prêter à intérêt l'argent de leurs mineurs. Il n'y a rien au-dessus des lois de Dieu; les lois humaines ne peuvent pas faire que ce

qu'il condamne, soit permis. Le pupille doit restituer ces intérêts usuraires, parce c'est lui qui en profite et qui en est devenu plus riche, et, au cas que le mineur ne puisse, ou ne veuille pas faire cette restitution, le tuteur y est obligé; parce que la même peine est portée, et contre celui qui fait le mal, et contre celui au nom de qui on l'a fait.

Ceux qui sont complices de l'usure, sont tenus de restituer comme ceux qui coopèrent à un vol. Tels sont ceux qui conseillent l'usure, qui la permettent, qui l'ordonnent, qui prêtent de l'argent à un usurier, pour en faire ce trafic criminel, qui servent les usuriers dans un pareil commerce, qui les aident, qui les favorisent; parce que tous ceux qui coopèrent à une injustice, sont obligés à la restitution du dommage qu'elle a causé, en cas que celui qui en a profité, ne puisse ou ne veuille pas y satisfaire. Mais ce n'est pas un péché de remettre son argent à un usurier, qui en a d'ailleurs assez à lui pour continuer ses usures, lorsqu'on le lui remet non afin qu'il le prête à intérêt, mais afin qu'il soit plus en sûreté chez lui.

Du Contrat de Société.

Le contrat de société est une convention faite entre deux ou plusieurs personnes qui mettent ensemble ou leur argent, ou leur industrie, ou quelque chose appréciable, pour partager le gain commun, ou pour partager entr'elles la perte commune, à proportion de ce qu'elles auront mis en société.

La société ne peut se contracter que par le consentement de tous les associés qui doivent se choisir et s'agréer réciproquement pour former entr'eux une liaison : elle est une espèce de fraternité qui engage les associés à travailler pour le bien commun de leur société.

La société peut se faire en trois manières. La pre-

mière, quand les associés contribuent également de leurs deniers, de leur travail et de leur industrie. La seconde, lorsqu'un des associés ne fournit que les deniers; un autre ne fournit que son industrie pour la conduite du négoce ou de l'affaire; et un autre ne contribue que de son travail et de sa peine.

Les règles essentielles de la société, afin qu'il n'y ait, ni injustice, ni usure, sont, 1. qu'elle ne soit qu'en choses permises et honnêtes: toute société contraire à cette règle seroit criminelle, et par conséquent de nulle valeur; parce que les choses mauvaises et défendues ne peuvent unir ni lier les hommes, personne ne pouvant ni ne devant s'obliger de faire le mal. De sorte que s'il se trouvoit des personnes qui osassent s'associer en pareil cas, ce ne seroit pas une véritable société, mais un brigandage défendu par les lois.

2. Les associés doivent porter la perte de ce qu'ils ont mis dans la société, c'est-à-dire, que les choses qui ont été mises en commun, et qu'on appelle le capital ou le sort principal qui constitue le fonds de la société, doivent être aux risques et périls de ceux à qui elles appartiennent et qui les y ont mises; en sorte, par exemple, que si la somme de deniers qu'un associé a mis dans le fonds de la société, vient à périr, sans qu'il y ait de la faute de l'autre associé à qui il l'a confiée, il doit en porter la perte; et, si elle ne profite point entre les mains de celui à qui il l'a remise pour la faire valoir, il n'en tirera aucun profit: il en est toujours le maître; l'associé qui en est chargé ne doit pas répondre des cas fortuits qui peuvent arriver; il n'est responsable que des fautes qu'il peut prévoir et éviter.

La troisième condition nécessaire pour rendre le contrat de société licite, est qu'on y garde l'égalité, c'est-à-dire, que l'un ne soit pas plus lésé que l'autre, et que, pour cet effet, le profit, les frais, les pertes et les dommages soient communs et partagés au juste:

en sorte que celui qui se charge du négoce ou de l'affaire qui intéresse la société, profite d'une partie qui soit proportionnée à son travail, à son industrie et aux dépenses qu'il lui faut faire; et que ceux qui ont fourni le fonds, aient pareillement part au profit, à proportion de ce qu'ils ont mis dans la société.

Cette égalité qui doit se garder entre les associés, n'empêche pas qu'il ne leur soit libre de régler leurs actions d'une manière inégale, à proportion de la différence de ce qu'ils y contribuent plus ou moins, de leur travail, industrie, soins, crédit, faveur, argent ou autres choses. La disproportion qu'il y a entr'eux pour les choses dont ils contribuent en faveur de la société, demande cette inégalité de perte et de gain; afin qu'il y ait de l'égalité pour la perte et le gain, à proportion de ce que chacun y met.

Il n'est pas nécessaire, pour rendre égales les portions des associés dans le profit de la société, que leurs contributions soient toujours égales, et que chacun fournisse autant de deniers, autant d'industrie, autant de crédit que les autres: car, quoiqu'ils contribuent différemment, l'un plus de deniers, l'autre plus d'industrie, un autre plus de crédit, l'un tout le fonds, un autre seulement son industrie et son crédit, on peut convenir que le profit sera égal; parce que l'industrie de l'un vaut souvent autant que l'argent de l'autre.

Lorsque la société n'a rapporté aucun profit, celui qui n'y a mis que ses soins n'est pas en droit de rien prendre sur le capital de son associé pour s'indemniser : chacun des associés doit subir les risques de la perte de ce qu'il a mis dans la société; celui qui n'y a mis que son industrie et ses peines, en doit lui seul supporter la perte; puisqu'elles lui tiennent lieu de capital; et celui qui y a mis les deniers, a droit de reprendre ce qui en reste encore à la fin de la société. Cependant, si deux associés étoient convenus que celui qui n'a mis dans la société que ses soins et

son industrie, reprendroit une partie du capital de l'autre au défaut de profit, ou si tel étoit l'usage communément reçu et observé dans le pays où ils ont contracté, on pourroit exécuter la convention, ou se conformer à cet usage.

Lorsque les portions de gain ou de perte n'ont pas été réglées par le traité de société, elles doivent être égales entre les associés : car, dès là que la convention ne porte aucune distinction, l'un ne doit pas avoir plus de profit que l'autre, ni porter plus de perte ; la condition des associés peut être rendue égale par l'égalité des avantages que produisent leurs différentes contributions.

Enfin, tous les associés doivent observer, sans fraude, ni déguisement, les stipulations du contrat de société, dont la bonne foi doit être l'âme : c'est la fidélité qui la fait prospérer.

Les contrats de société sont permis aux conditions que nous venons d'expliquer. Ils sont approuvés par l'Eglise, par les papes Pie V. Sixte V. par les conciles de Milan et beaucoup d'autres, qui ne les réprouvent que quand il y manque quelqu'une de ces conditions.

Les associés ne peuvent tirer du fonds de la société ce qu'ils y ont mis ; parce que le total du fonds appartient à la compagnie, et ne peut être diverti ni diminué que du consentement de tous pendant qu'elle dure : d'où il s'ensuit que, si un associé, à l'insu de ses coassociés et sous main, retiroit de la société le fonds qu'il y a mis, il commettroit un larcin, et seroit obligé d'indemniser les autres associés, non-seulement de ce qu'il auroit diverti, mais encore des profits qui leur auroient pu revenir du juste emploi de l'argent qu'il a écarté furtivement de la caisse de la société.

Comme la liaison des associés s'est faite librement, ils peuvent aussi y renoncer à leur volonté ; mais, comme leur liaison les engage à des frais et dépenses communes dans l'espérance de quelque profit, si l'un

des associés se retire et renonce de mauvaise foi à la société, et, en y renonçant, lui cause du préjudice, il est obligé de dédommager les autres associés : car si, en renonçant, il dégage les autres à son égard, il n'est pas dégagé au leur, s'ils n'ont pas consenti à sa renonciation; de sorte que, quoiqu'il n'ait plus alors aucune part aux profits qui pourroient arriver dans la suite, il ne laissera pas de porter jusqu'à la fin du terme de la société, sa part des pertes qui pourroient arriver, de même qu'il en auroit été tenu s'il n'eût pas abandonné la société : cela paroît très-juste pour empêcher l'infidélité dans les sociétés.

Un associé est en droit de recouvrer sur le fonds commun toutes les dépenses nécessaires, utiles et raisonnables, qui regardent la société, et qui sont employées pour les affaires communes, comme sont les voyages, voitures, ports des hardes, salaires d'ouvriers, réparations nécessaires, et autres semblables. S'il avoit été obligé d'emprunter à intérêt l'argent de ces dépenses, ou si, l'ayant fourni lui-même, il avoit souffert quelque perte du délai de son remboursement par les autres associés, il peut en percevoir les intérêts; parce qu'alors ce n'est pas un pur prêt, mais une plus grande contribution dans le fonds commun, provenant de celui qui a fait seul ces avances nécessaires sans y être obligé: la justice demande donc qu'il en soit récompensé et dédommagé en cas qu'il en souffre.

Mais ce n'est plus la même chose quand on prête à une société, soit que ce soit un des associés, ou ou un étranger qui lui prête : il n'est pas plus permis de prêter à intérêt à une société, qu'à une simple personne particulière.

Si un des associés s'approprie ou récèle ce qui est commun à la société, ou s'il le tourne à son usage contre l'intention de ses associés, il commet un larcin, et il est tenu de leur en payer des intérêts, par forme de dédommagement et de peine de son infidélité. Si,

ayant en ses mains des deniers de la société, il les emploie à des affaires particulières, il lui en devra pareillement les intérêts par forme de dédommagement; parce que, jouissant d'une partie du fonds qu'il est obligé de faire valoir pour la société, il commet la même injustice que celui qui enléveroit les récoltes et les fruits d'une terre à celui qui en est le maître et le propriétaire.

Cependant le droit a réglé que, si un associé se trouve avoir, sans mauvaise foi, une chose appartenante à la société, comme quelques meubles, dont il ait fait usage, on ne présumera pas que, pour l'avoir en sa puissance et s'en être servi, il ait fait un larcin; mais qu'en étant le maître, en partie, il usoit de son droit, présumant du consentement des autres associés.

Si un des associés a prêté à intérêt les deniers communs à l'insu des autres associés, il est obligé, 1. à restituer les intérêts usuraires à ceux de qui il les a exigés. 2. A dédommager les autres associés du profit qu'ils auroient pu faire légitimement dans leur société avec ces deniers qui faisoient partie de leur fonds. S'il a mis ces deniers à intérêt du consentement des autres associés, il ne leur doit aucun dédommagement; il n'est pas même obligé lui seul à restituer ces intérêts usuraires provenus de ce prêt; tous les associés y sont tenus avec lui, chacun pour leur quote-part : cependant si les autres ne vouloient pas restituer ces intérêts usuraires, il y seroit seul obligé, parce que leur obligation est alors solidaire.

Si un des associés est réduit à un tel état, qu'il ne puisse plus contribuer dans la société, ni donner ce qu'il devoit fournir, soit de ses deniers, soit de son travail, les autres associés pourront l'exclure de la société. C'est ce qui peut arriver dans plusieurs cas : par exemple, si ses biens sont saisis; s'il les a abandonnés à ses créanciers particuliers; s'il est interdit comme prodigue; s'il tombe en démence; si quelque infirmité ou autre obstacle l'empêche de satisfaire aux

engagemens qu'il a pris avec ses associés : dans tous ces cas, ceux-ci peuvent justement l'exclure de la société à laquelle il cesse d'avoir droit, dès qu'il cesse d'y contribuer. Mais cela ne doit s'entendre que pour l'avenir : car, un associé qui peut être exclus pour quelqu'une de ces causes, ne doit rien perdre, jusqu'au temps de cette exclusion légitime, des profits qui doivent jusqu'alors lui revenir à proportion de ce qu'il avoit déjà contribué ; parce que ces droits lui étant acquis, il ne peut en être privé par cette exclusion.

Celui des associés qui cause une perte par sa faute, soit grossière, qu'on appelle *lata culpa ;* soit légère, que les lois nomment, *levis culpa*, et qui est celle que ne font pas ceux qui, étant de la même profession, passent pour intelligens et attentifs; telle que seroit la faute de celui qui, au temps de la moisson, n'auroit pas soin de profiter de quelques beaux jours auxquels succèdent la pluie, celui-là, dis-je, est tenu de porter seul la perte qu'il a causée à la société ; parce qu'encore qu'il ne fût pas obligé à la plus exacte diligence, il étoit cependant tenu de prendre autant de soin des biens communs à la société, que des siens propres. Mais une faute seulement très-légère ne rendroit pas un associé responsable de la perte qui en arriveroit. Les associés, en se choisissant l'un l'autre, sont censés se vouloir pardonner une pareille faute, qui n'est qu'un défaut de la plus grande exactitude qu'on n'apporte pas ordinairement même dans ses propres affaires.

Si un associé qui, par sa faute et sa négligence, a donné lieu à quelque perte qui puisse lui être imputée, se trouve d'ailleurs avoir procuré quelque profit à la compagnie, il ne peut s'en servir par forme de compensation, pour s'exempter de réparer le tort qu'il a fait à la société ; parce qu'il devoit procurer ce profit à la société, et ne peut par conséquent le compenser avec la perte considérable arrivée par sa faute.

Nous avons dit ci-dessus qu'une des conditions essen-

tielles à la société, c'est que toutes les pertes du fonds de la société soient communes aux associés. Mais, pour juger si l'argent ou les autres choses qui viennent à périr entre les mains d'un associé, doivent être regardées comme faisant partie du fonds de la société, ce n'est pas assez que ces choses soient destinées pour y être mises; il faut encore considérer les circonstances où elles sont quand la perte arrive. Par exemple, si l'argent qu'un associé devoit fournir pour acheter des marchandises, périt chez lui avant qu'il l'ait mis dans la caisse de la société, ou rapporté en commun, il est perdu pour lui seul. Mais, si c'est un argent qui, de l'avis des associés, a été remis ou laissé à l'un d'eux, pour être porté en voyage à dessein d'une emplette, en cas qu'il soit volé en chemin, la société en souffre la perte, quoiqu'il ne fût pas encore employé; parce que c'étoit ponr la compagnie qu'il étoit porté, et la destination en étoit consommée.

Toutes les pertes que souffre un associé en faisant les affaires de la société, tombent sur tous les associés. Par exemple, un associé, dans un voyage qu'il fait pour la société, est volé; on lui prend ses hardes et de l'argent qu'il portoit pour une affaire commune ou pour la depense de son voyage; il est blessé, ou quelques-uns de ses domestiques qui l'accompagnent alors le sont; il est pris par les barbares et emmené captif, et cela lui cause la dépense de sa rançon, des chirurgiens qui l'ont guéri, etc. il doit être dédommagé de ces pertes et dépenses, sur le fonds et les profits de la société. La raison est, que c'est l'affaire commune qui lui a attiré ces disgraces; rien de sa part n'a donné lieu à ces accidens; c'est seulement parce qu'il travailloit au bien de la société.

Mais il faut remarquer, au sujet des pertes que cet associé peut faire de ses propres biens en faisant les affaires de la société: que si, par exemple, il est volé en voyage, la société ne doit le rembourser que de l'argent

qu'il portoit pour le voyage ou pour les affaires de la compagnie : car, s'il étoit volé de l'argent qu'il portoit pour ses affaires particulières, la perte en tomberoit sur lui seul, parce qu'il l'avoit porté pour ses intérêts personnels; l'occasion et la commodité que lui donnoient les affaires de la société pour faire les siennes, ne doit pas nuire à ses associés.

D'où il s'ensuit que, si un associé a fait des dépenses et des pertes au jeu, ou pour ses débauches, il ne peut les reprendre sur le fonds et les profits courans de la société.

Pour répondre à la demande qu'on fait, si tous les profits que font les associés doivent être communs entr'eux, il faut distinguer deux sortes de profits : les uns naissent du fonds de la société; les autres ne viennent qu'à l'occasion des affaires que fait un associé pour la compagnie.

S'il arrive qu'un associé qui a su se servir adroitement de l'occasion de quelque affaire de la société, fasse quelque profit particulier : par exemple, si les affaires de la société lui donnent l'accès d'une personne par qui il obtient un emploi considérable; si, en faisant les affaires de la compagnie, il trouve une ouverture ponr faire réussir quelque affaire particulière qui le regarde uniquement, et où la société n'ait aucune part, en ces cas il peut jouir seul de ces avantages, sans être obligé de les partager avec ses associés. Si au contraire la société lui est une occasion de perte; comme si, en haine de la compagnie, quelqu'un cesse de lui faire du bien, ces pertes ne regarderont que lui. La raison de ces deux décisions est, que ces événemens ont pour cause, ou la conduite particulière de cet associé, ou son mérite, ou quelque faute de sa part, ou quelque hasard, et que la conjoncture qui lie ces causes avec l'occasion des affaires de la société, est comme un cas fortuit qui ne la regarde pas, mais seulement l'associé à qui ces affaires peuvent arriver.

Mais aussi il est certain que tous les profits qui viennent ou du fonds, ou à cause de la société, doivent être communs à tous les associés : ce sont leurs conventions. D'où il s'ensuit que, si Pierre, par exemple, ayant acheté pour le compte de la compagnie des eaux-de-vie à bon marché, n'espérant pas de gagner dans leur revente plus de dix pour cent, y gagne néanmoins près de quinze pour cent, il ne peut les frustrer de ce profit inespéré, sous prétexte qu'il s'est donné des peines, et que c'est son adresse particulière qui lui a fait faire cette bonne affaire; parce que, dès qu'il s'est mis en société, il s'est engagé à se donner toutes ces peines, et à contribuer de tous ses soins pour le bien commun de la société.

Les dettes passives et autres charges de la société qui sont dues par la compagnie, s'acquittent du fonds commun; et, la société étant finie, chaque associé en doit payer sa part à proportion de celle qu'il avoit dans la société. A l'égard des deniers empruntés par un associé, il faut distinguer : s'il les a empruntés pour la société, s'il les a mis dans la caisse de la compagnie, ou les a fait servir au bien commun de la société; en ce cas, la compagnie et tous les associés en doivent répondre au créancier. Mais, si ces deniers n'ont pas été empruntés au nom de la société, s'ils n'ont pas été tournés à son usage, ils sont la dette propre de celui qui les a empruntés; les autres associés n'en sont pas responsables.

Pour connoître quand un associé est censé avoir agi et emprunté au nom de la société, il faut lire ce que dit là-dessus l'ordonnance du commerce de 1673 (*Tit.* 4. *n.* 7. 8.).

La solidité ou obligation entre associés d'être garans des dettes de la société, est sans limitation dans les sociétés *générales;* mais elle n'a pas tant d'étendue dans les sociétés en *commandite;* parce que, dans celle-ci, on n'est obligé aux dettes qu'auroient fait les autres

associés, que jusqu'à la concurrence de sa part, c'est-à-dire, de ce qu'on a mis dans la société, ou du profit qu'on en pourroit tirer. La raison est que, dans les sociétés *générales*, chacun contribue à en remplir le fonds, et y apporte des deniers; ils travaillent ensemble, et ils veillent les uns sur les autres : au lieu que, dans les sociétés en *commandite*, un associé fournit son fonds et se repose sur la bonne foi et sur l'industrie de son associé ; il est donc juste que l'autre associé ne puisse l'engager, que jusqu'à la concurrence de ce qu'il a mis dans la société.

On appelle société *générale*, celle qui se fait entre deux, trois ou plusieurs personnes, pour faire le commerce sous les noms collectifs de tous les associés qui sont connus dans le public, c'est-à-dire, que tous les achats, ventes, emprunts et engagemens de la société peuvent être faits et signés par un seul des trois; mais alors il doit signer en ces termes, par exemple, *Pierre et compagnie.*

La société appelée en *commandite*, est celle qui se fait entre deux personnes dont l'une ne fait que mettre ses deniers dans la société, sans faire aucune fonction d'associé dans le public; et l'autre donne aussi quelquefois ses deniers, mais toujours son industrie, pour faire seule, sous son nom, le commerce des marchandises dont elles sont convenues ensemble.

Dans cette société, celui qui mène tout le commerce, signe seul, sans ajouter le nom de ses associés, ni ces termes, *et compagnie ;* il est comme le facteur des autres associés, et chargé de tout le commerce aux termes de leurs conventions. Il n'est pas permis de mettre en société, entre les mains d'un négociant, une somme ou capital quelconque, en exigeant de lui une reconnoissance par laquelle il déclare qu'il a reçu ce capital par forme de prêt ou de dépôt : car un pareil accord seroit préjudiciable à ce négociant, si celui qui lui auroit remis cette somme étoit de mauvaise foi;

ce

ce dernier pourroit obliger le négociant, en vertu de sa reconnoissance, de lui répondre de son capital, et de le lui rembourser, en cas qu'il fût perdu sans sa faute; c'est néanmoins ce qui ne se peut, ni se doit dans les contrats de société: de plus, si celui qui a remis ces deniers venoit à mourir, ses héritiers qui trouveroient la reconnoissance du négociant, dans laquelle il n'est point fait mention de société avec le défunt, seroient pareillement en droit de lui demander cette somme d'argent, quand même elle auroit péri entre les mains du négociant sans sa faute. D'ailleurs, celui qui donneroit ainsi son argent, donneroit un scandale, si on le voyoit tirer du profit d'un argent qui paroîtroit avoir été prêté.

Des trois Contrats.

Les trois contrats dont nous parlons ici, sont composés; 1. d'un contrat de société par lequel un homme donne son argent, un autre, son industrie et sa peine. 2. D'un contrat d'assurance, par lequel celui qui met sa peine et son industrie, assure le capital au premier moyennant quelque remise. Enfin, le dernier consiste dans un traité, par lequel celui qui met son argent, pour s'exempter de la peine de faire rendre compte à l'autre associé, vend tout le profit que la société peut produire, pour une certaine somme qu'on lui assure aussi bien que son capital: il vend un grand profit qui est incertain, pour un profit moindre, mais certain et déterminé; et, par ce moyen, il ne court aucun risque, mais il est assuré d'avoir son capital; ainsi il reçoit l'intérêt de son argent sans aucun risque, et il a la faculté de retirer son fonds, quand le temps de la société sera fini.

On trouve ces trois contrats condamnés, en termes formels, comme illicites par eux-mêmes et usuraires;

comme contraires à l'équité et à la justice, dans la bulle *detestabilis* de Sixte V. *Nous condamnons*, dit ce pape, *tant en général qu'en particulier, tous les traités, accords et contrats qui seront faits à l'avenir, dans lesquels, en donnant de l'argent, des animaux, ou d'autres choses sous le nom de société, on oblige celui qui les reçoit, de se charger du péril, ou de répondre de certain profit pour tous les ans ou tous les mois que doit durer la société : nous ordonnons que ces traités, accords et contrats soient tenus désormais pour usuraires et illicites, et qu'il ne soit nullement permis, quand on mettra de l'argent, des animaux et autres choses semblables en société, de convenir de la sorte d'un certain profit. Nous défendons expressément, soit que le profit de la société soit déterminé, soit qu'il ne le soit pas, d'obliger par aucune promesse les associés de se charger du péril du fonds. Enfin, nous défendons, sous de très-grièves peines, de faire à l'avenir aucun contrat de société sous ces sortes de clauses et de conditions qui ressentent l'iniquité de l'usure.*

Saint Charles, dans son premier concile de Milan, a réprouvé et défendu l'usage des trois contrats : *Ne in societate in quam alter pecuniam confert, alter operas, lucri distributio constituatur nisi per quotas partes; nec ultra eas certa pecuniarum summa, vel quid aliud conferenti pecuniam persolvatur ; neque fiat pactio ut sors salva sit, fructus verò communiter dividatur.*

L'assemblée générale du clergé de France, tenue à Melun en 1578, et le concile provincial de Bordeaux, en 1583, ont suivi cette sage décision, que l'on voit encore adoptée par plusieurs grands évêques, qui ont pareillement proscrit la pratique de ces contrats, contre laquelle la faculté de théologie de Paris s'est élevée en différens temps, par plusieurs censures qu'elle a faites de la doctrine qui les favorisoit. En 1664, elle

condamna la proposition suivante : *si contractui societatis adjungatur contractus assecurationis capitalis ac venditionis lucri incerti pro certo, virtute trium horum contractuum, licitum est exigere lucrum certum cum assecuratione capitalis. Hæc doctrina*, dit cette faculté, *falsa est, scandalosa, inducens ad usuras committendas, variasque aperit artes eas palliandi, justitiam et charitatem violandi, et à sacrâ facultate jam damnata.*

On ne peut donc regarder la pratique de ces trois contrats, que comme une pratique illicite et usuraire : elle n'est en effet qu'une subtilité inventée pour pallier l'usure, soit que ces trois contrats soient passés dans le même temps, soit qu'ils se soient faits en différens temps. La raison est, que c'est une règle essentielle du contrat de société, que l'égalité soit gardée entre les associés, tant à l'égard du gain que de la perte ; que le profit, les frais, les pertes, les dommages soient communs entr'eux ; qu'ils participent également aux pertes et aux profits, à proportion de ce qu'ils contribuent à la société : or, comment cette règle peut-elle être observée, lorsque celui qui donne son argent, est assuré par son associé d'un profit certain et déterminé, sans courir aucun risque? N'est-il pas évident que ce n'est-là qu'une société imaginaire, et un simple prêt dont on tire des intérêts.

Un associé peut cependant se faire assurer son capital par un tiers, et lui vendre, pour un gain certain et médiocre, le gain incertain, mais plus considérable qu'il espère tirer de la société ; parce qu'alors il ne fait que subroger ce tiers en son lieu et place, pour jouir de ces droits d'associé qu'il lui vend, et qui sont appréciables ; néanmoins il y auroit de l'injustice dans ce marché si, on n'y gardoit pas l'égalité.

On peut encore donner une somme d'argent à un marchand, pour la faire valoir dans son commerce, et lui assurer un profit modéré et déterminé, comme de cinq ou six

pour cent, sur toutes les ventes et achats qu'il fera pour le compte de celui qui lui a donné son argent. La raison sur laquelle on appuie la justice de cette convention, est, que ce n'est pas là un contrat de société, mais un contrat de louage, appelé en droit, *locatio operarum;* ce que l'on donne alors au marchand qui se charge de faire valoir cet argent, est comme un droit de commission proportionné à son industrie, à ses soins et à ses peines; ainsi ce marchand est, à proprement parler, plutôt un commissionnaire, qu'un associé; mais il commettroit une injustice, s'il exigeoit qu'on lui fixât un gain excessif.

Du Contrat de Société en ce qui concerne les bestiaux.

Le contrat de société, en ce qui concerne les bestiaux, est une convention de deux ou plusieurs personnes, qui mettent les bestiaux en commun pour les faire valoir, et partager entr'eux les profits qui en proviennent. Celui qui fournit les bestiaux, qui forment le fonds de la société, s'appelle le *bailleur;* et celui qui se charge de les nourrir, gouverner, soigner, héberger et d'en prendre soin pour les faire fructifier, se nomme le *preneur*. Souvent le bailleur demeure le propriétaire des bestiaux mis dans la société; quelquefois les bestiaux appartiennent moitié par moitié au bailleur et preneur, selon les conventions faites entr'eux.

Le contrat de société pour les bestiaux est permis, mais à la charge d'y observer les conditions suivantes. La première est, que si les bêtes mises en société viennent à périr, ou se perdent sans qu'il y ait de la faute de celui qui les a reçues en société et qui est chargé d'en prendre soin, elles périssent pour le compte seul de celui qui les y a mises; parce qu'il en reste toujours le maître et le propriétaire; il n'a pu les donner qu'à ses

propres risques et fortune : *res perit domino.* C'est une suite de ce que nous avons dit sur les règles essentielles de la société ; c'est la décision de Sixte V. dans sa bulle *detestabilis ;* et du premier concile de Milan. *In societate animalium*, dit ce concile, *quæ inæstimata alicui dantur ad custodiam, sive ut operas præstet, omnes casus etiam fortuiti semper sint periculo ejus qui dederit, nisi id alterius socii dolo, vel magnâ negligentiâ accidisse constiterit ; nec fiat pactum ut sors sit semper salva, etiam ex primis fœtibus.* Le concile de Bordeaux, en 1403, a défini la même chose.

La seconde condition qui doit s'observer dans ce contrat de société est, que celui qui se charge du bétail, s'oblige d'être fidèle et de ne le point changer, de donner tous ses soins pour le bien conserver, et de rendre un compte exact de tous les profits qu'il peut produire: c'est-là le juste titre qui donne au preneur le droit d'en partager les profits avec le bailleur.

La troisième condition est, qu'on y garde l'égalité, dans le partage des profits, c'est-à-dire, que le preneur et le bailleur ne soient pas plus lésés l'un que l'autre ; que le gain, les frais, les pertes et dommages soient réglés entr'eux selon les règles de l'équité, à proportion de ce que chacun contribue à la société. de sorte que le preneur profite à proportion de son travail, de ses soins, de son industrie et des dépenses qu'il est tenu de faire pour nourrir et conserver le bétail; et que le preneur y ait aussi une part raisonnable pour le bétail qui lui appartient, et qui est toujours à ses risques et périls pour les cas fortuits.

On distingue deux sortes ou espèces de cheptels, nom que l'on donne au contrat de société de bestiaux. Premièrement, il y a un cheptel *non affranchi ;* c'est celui où le bailleur donne au preneur des bestiaux dont il demeure toujours le propriétaire, tant que le preneur n'a pas affranchi le cheptel, c'est-à-dire, n'a pas payé au bailleur la moitié de l'estimation du cheptel ou capital

des bêtes que le preneur a reçu du bailleur. Le bailleur qui les donne au preneur, se contente de les faire estimer tant, par exemple, quatre cents livres : alors le bailleur les donne en société à condition, 1. que le preneur les gardera, hébergera, nourrira, et fera profiter dûment pendant le temps convenu. 2. Que le preneur, au bout de ce temps, rendra au bailleur, ou des bestiaux pour quatre cents livres, ou bien la somme de quatre cents livres. 3. Que s'il meurt quelqu'un de ces bestiaux, le preneur ne sera tenu de la perte, qu'en cas qu'il y ait de sa faute; et que si le troupeau périt sans sa faute, il ne devra plus rien rendre au bailleur, et n'en portera pas la perte. 4. Qu'à la fin du temps prescrit pour ce bail, les profits du troupeau se partageront également après qu'on en aura prélevé ou précompté le cheptel, c'est-à-dire, le nombre ou la valeur des bêtes estimées que le bailleur doit reprendre.

Secondement, il y a le cheptel *affranchi :* c'est celui où le preneur a payé au bailleur, sur le pied de l'estimation, la moitié du prix de son capital, soit qu'il ait fait ce paiement avec son argent, soit qu'il ait remis sa part des premiers profits au bailleur, jusqu'à concurrence de cette moitié. Par exemple, Pierre a donné à Jean des moutons estimés deux cents livres, Jean vend des agneaux jusqu'à la somme de deux cents livres, et porte ces deux cents livres à Pierre, c'est-à-dire, cent livres pour ce qui est dû à celui-ci des profits, et cent livres qui lui appartiennent pour le prix de la moitié du cheptel suivant son estimation; alors le cheptel est affranchi, et appartient en commun, moitié à Pierre qui l'avoit d'abord fourni, et moitié à Jean qui en a remboursé la moitié. Le preneur a alors droit à la moitié du capital et du profit qu'il y a sur les bêtes qui font le capital de la société, et à la moitié de tous les autres profits, outre ceux qui lui sont dus pour la nourriture et garde des bêtes. En ce cas, le preneur est tenu de la moitié de la perte fortuite et naturelle des animaux; puisqu'en vertu du prêt qui lui a été fait de la moitié du total dont la

société est composée, cette moitié est à lui Alors les dommages et profits sont communs entre le bailleur et le preneur, quand même il n'y auroit aucune faute de la part du preneur; parce que l'affranchissement rend les fonds et les profits communs.

A la fin de la société du cheptel affranchi, avant que de compter du profit ou de la perte, le bailleur a droit de se faire rembourser la moitié du capital qu'il avoit prêté au preneur, si celui-ci ne l'a pas encore payé; après quoi les gains et les profits se partagent s'il y en a.

Si le bailleur, en faisant estimer les bêtes qu'il donne au preneur, a dessein de lui vendre la moitié de ces bêtes, les bêtes sont communes au bailleur et au preneur, et ils doivent également partager entr'eux le capital, le profit et les pertes : on peut dire alors que, selon le droit, *æstimatio est venditio.*

A l'égard des profits annuels que le bailleur peut exiger du preneur, on doit s'en rapporter au dire d'experts, pour empêcher que ce dernier ne paie une trop forte charge, eu égard à ses peines et à la dépense qu'il est obligé de faire pour nourrir et gouverner les bestiaux.

Le bailleur est censé ne point vendre, ni ne point prêter au preneur la moitié des animaux, quand il n'en fait point faire d'estimation en les fournissant au preneur.

Le preneur commet une injustice, s'il ne nourrit ou ne soigne pas les animaux qui lui ont été donnés en cheptel; s'ils meurent ou dépérissent par sa faute, il doit en supporter la perte.

L'estimation qu'on fait faire des bestiaux, en les donnant à cheptel, n'est pas toujours à dessein d'en vendre la moitié au preneur; mais elle se fait à deux fins : l'une, pour connoître de quelle somme le preneur sera tenu s'il fait faute au traitement du bétail; l'autre, pour connoître à quelle somme montera ce qu'on appelle *le croit et le profit*, afin qu'après le cheptel payé,

le profit soit partagé entre le bailleur et le preneur.

Le preneur n'est pas obligé d'apporter toute l'exactitude et toute la diligence possibles pour la conservation des bestiaux mis en son société ; il suffit qu'il en prenne autant de soin que de son bien propre, c'est-à-dire, qu'il use des précautions que les gens sages et prudens ne manquent pas de prendre : ainsi, il n'est pas tenu de la perte des bestiaux arrivée par la faute appelée en droit, *culpa levissima ;* mais il est tenu de la faute très-grossière, et même de la faute légère, que les gens sages et attentifs ne commettent pas.

Lorsqu'on dit que la perte est commune entre le bailleur et le preneur dans un cheptel non affranchi, cela ne signifie pas que le preneur doive être chargé de la moitié de la perte du fonds qui appartient seul au bailleur, et obligé par conséquent à l'en dédommager, mais seulement que le bailleur et le preneur perdent l'un et l'autre ce qu'ils ont mis en commun. Le bailleur perd ses bêtes, sans que le preneur doive l'en indemniser ; et le preneur perd ses peines, ses soins et ses travaux, sans que le bailleur lui en doive aucun salaire : ainsi tous les deux perdent, sans être tenus de se dédommager ni l'un ni l'autre de ce qu'ils perdent communément dans leur association.

On demande si c'est une usure de vendre un bétail qui est à soi, et de le reprendre au même instant à cheptel de l'acheteur. A quoi on doit répondre, qu'il faut regarder ce marché comme usuraire, si le bétail n'est pas acheté à un prix raisonnable, et qu'il y ait clause trop avantageuse au bailleur et désavantageuse au preneur. Ce seroit la même chose, si la vente étoit simulée pour pallier un simple prêt que le bailleur auroit fait au preneur, à qui il auroit prêté une somme d'argent, à condition qu'il auroit part dans le croît et profit de ses troupeaux, sans les avoir véritablement achetés.

Lorsqu'il est mort des bêtes dans une société de bestiaux, ou qu'on en a volé, c'est au preneur à montrer

qu'elles ont été dérobées ou qu'elles sont mortes sans sa faute; sinon, le bailleur qui n'a point de connoissance du contraire, peut en conscience lui faire payer les bêtes mortes ou volées entre ses mains.

Nous avons dit ci-dessus, que l'égalité doit être gardée entre le bailleur et le preneur; en sorte que ni l'un ni l'autre ne soit lésé. On compte plusieurs inégalités qui peuvent rendre les cheptels usuraires et illicites.

Il y auroit inégalité, 1. si le bétail, lors du bail, avoit été estimé au-dessus de sa juste valeur : ce seroit charger le preneur de rendre le cheptel à un prix plus fort qu'il ne valoit quand il l'a pris, et par conséquent diminuer ses profits en augmentant ceux du bailleur.

2. S'il étoit permis au bailleur de priser le bétail et de le partager quand il voudroit, sans avoir égard si la saison seroit propre, tandis que le preneur n'auroit pas la même faculté de rompre le bail quand il voudroit : car, ces conditions doivent être mutuelles et réciproques entre les associés, afin que l'égalité soit entière, et que l'un n'ait pas plus d'avantages que l'autre. On en excepte le cas où le bailleur prouveroit le mauvais ménage du preneur à l'égard du bétail.

3. Si le preneur ne pouvoit priser, ni se décharger du cheptel que de fort long-temps, comme de six, huit, ou dix ans; parce qu'en cas de maladie arrivée au bétail sans sa faute, cela le ruineroit.

4. Si les bêtes sont données en pension annuelle, de manière que le preneur s'oblige de payer cette pension, quand même il ne resteroit ni croît, ni profit, et qu'il n'en soit pas déchargé, si les bêtes meurent ou diminuent de valeur. Les profits ne doivent se prendre par les associés, qu'autant qu'il y en a, et le bailleur ne peut, sans injustice, en retirer aucun d'un fonds qui ne subsiste plus.

Cela n'empêche pas cependant, qu'on ne puisse donner des bestiaux à pension annuelle suivant l'estimation des experts, qui jugent que cette pension ne passe

pas le prix des profits que ces bestiaux doivent rendre au bailleur. Mais le preneur ne doit pas alors être chargé des risques; et, s'il prouve que ces bestiaux n'ont rien rendu durant le temps du bail, sans qu'il y ait eu de sa faute, il doit être déchargé de cette pension en tout ou en partie, au prorata du peu de profit qu'ils ont rapporté: il n'en seroit pas déchargé si ces bêtes n'avoient rendu aucun profit durant une année, et avoient profité dans les autres; parce que le profit des autres années peut réparer les pertes qu'il a pu faire dans une seule.

Quand le bailleur, en donnant son bétail, fournit au preneur des pâturages et des terres de sa métairie pour les engraisser, il est en droit de retirer un plus grand profit de son cheptel; parce que, fournissant davantage au preneur, il peut aussi exiger de lui quelque chose de plus que quand il donne purement et simplement ses bêtes au preneur.

L'égalité demande que, comme le bailleur a droit de revendiquer les bêtes qui auroient été saisies et vendues par les créanciers du preneur, parce que le bailleur est le propriétaire du cheptel, le preneur ait aussi le droit que, durant le temps du cheptel, les créanciers du bailleur ne puissent l'empêcher, par la saisie et par la vente du capital du cheptel, de jouir de son droit d'associé tant que la société doit durer, à moins que ce preneur ne soit en faute.

Le contrat de société de bétail à laine qu'on appelle *gazaille*, est licite, pourvu que ce qui périt, avant que d'avoir été acquis par le preneur, périsse sur le compte du bailleur; que ce que le preneur reçoit soit proportionné à ses soins et à son industrie, pour la conservation du bétail donné à cheptel; et que l'égalité soit gardée de part et d'autre.

Le contrat, appelé de *redbestie*, n'est pas permis; parce que le bailleur ne court qu'un risque très-petit pendant la première année, et n'en court aucun pendant les cinq autres. Ce contrat est un prêt tacite et implicite; parce que donner pour un temps des bêtes à

laine, après qu'on les a fait estimer, avec liberté au preneur de s'en servir selon son bon plaisir à ses risques et fortune, pourvu qu'il en rende, au bout d'un certain temps marqué, de pareille valeur, ou le prix de leur estimation, c'est comme si on donnoit, pour un temps, autant d'argent que ce bétail est estimé, à condition d'en rendre autant que l'on en aura reçu. L'usage des lieux qui tolèrent ces contrats, est un abus ; *corruptela, non consuetudo.*

Le contrat de *gazailles d'aregues*, qui est une société de bêtes à labourer, est permis ; pourvu que ce que le preneur doit donner chaque année au bailleur pour chaque bête, ne soit pas excessif, et que l'égalité y soit gardée réciproquement.

On ne peut déterminer au juste quel est le prix que le bailleur peut retirer par tête de chaque bête qu'il donne à rente dans les contrats de société d'animaux ; parce que les bêtes sont plus estimées dans un pays que dans un autre, et rendent plus de service dans une province que dans une autre. Cela ne se peut régler que par les experts sages et éclairés de chaque contrée, qui doivent alors avoir égard, 1. aux frais que fait le preneur pour la garde, nourriture et entretien des animaux fournis par le bailleur ; 2. à l'avantage que le preneur retire de leur service. Mais les experts ne peuvent jamais passer la clause usuraire, par laquelle le bailleur obligeroit le preneur de lui répondre des cas fortuits, quand même il n'y auroit pas de sa faute.

En un mot, pour décider quand les usages qu'on suit dans un pays pour les contrats de bestiaux, sont permis ou usuraires, il faut se régler sur ces deux conditions : 1. que le preneur ne soit tenu de la perte ou dépérissement des bêtes qui appartiennent au bailleur, que lorsqu'il y a de sa part dol, faute et coulpe ; 2. que les experts du pays, gens de bien et éclairés, jugent que toutes les conditions entre le bailleur et le preneur sont justes et conformes aux principes marqués ci-dessus.

On doit prêcher contre les contrats usuraires de société prétendue, comme on doit prêcher contre l'intérêt pris à cause du prêt; quoique l'expérience fasse connoître que ces prédications ne produisent aucun bien, et excitent beaucoup de troubles. Elles seront, dit saint Augustin, un remède salutaire à ceux qui sont du nombre des prédestinés, si elles sont un sujet de condamnation pour ceux qui vivent et meurent en réprouvés.

Un pasteur ne peut ni taire, ni autoriser, par son silence, de tels abuts : il ne peut laisser périr ses brebis, sans les avertir qu'elles se perdent. *Omnibus, ne pereant, vel ne alios perdant, adhibenda est à nobis medicinalis correptio*, dit encore saint Augustin.

A l'égard de la conduite que doivent garder les confesseurs avec ceux qui ont donné des bêtes en société à des conditions illicites et usuraires, il faut distinguer: ou ces contrats subsistent et ne sont pas encore finis, lorsque ces personnes se présentent pour se confesser; ou elles ne sont plus dans ces engagemens, mais elles y ont été par le passé.

On ne peut donner l'absolution à ceux qui sont encore engagés dans ces sortes de sociétés, sans les avoir obligés auparavant à deux choses, sur lesquelles il faut voir leur résolution, et même ce qu'ils feront, si cela se peut. La première est, qu'ils aient à rectifier ces sortes de contrats et à les réformer, suivant les règles expliquées ci-dessus; s'ils refusent de le faire, c'est une preuve qu'ils veulent persévérer dans le péché, et que leur contrition est fausse. En second lieu, il faut, avant que de les absoudre, les obliger à réparer le dommage qu'ils ont causé à ceux avec qui ils ont contracté ces engagemens illicites et usuraires, à moins qu'ils ne soient dans une impuissance absolue de le faire.

Quant à ceux qui, par le passé, ont fait de ces sortes de contrats, il faut seulement les engager à la restitution, et à recommencer les confessions dans lesquelles ils ne se seroient pas accusés de ces usures criantes.

Quoique ces sortes d'usuriers, dans les campagnes, ne pensent pas à s'accuser là-dessus, quand ils viennent se confesser, les confesseurs éclairés et zélés pour le salut des âmes doivent les interroger sur ces sortes de contrats: leur ministère les y oblige, sur-tout dans les pays où il y a beaucoup d'abus sur ce sujet. Ce seroit autoriser ces abus et contribuer à la perte des âmes, que de ne pas interroger les pénitens là-dessus. Dès qu'une personne confie sa conscience à un confesseur, celui-ci est l'homicide de l'âme du pénitent, s'il ne le retire pas de l'état du péché, ou ne fait pas ce qu'il peut pour l'en retirer. Si le pénitent garde le silence, ou par malice, ou par ignorance, c'est au confesseur à parler, ou pour lui reprocher la mauvaise disposition de son cœur, ou pour l'éclairer et l'instruire des règles de la justice qu'il viole peut-être sans le savoir.

Du Contrat d'Assurance.

L'Assurance est un contrat par lequel un particulier s'oblige de réparer et de payer à un autre la valeur des pertes qui, pendant un voyage, peuvent arriver par des cas fortuits à une chose, moyennant une certaine somme qui lui est payée ou promise par le propriétaire de cette chose dont l'assureur lui répond. L'acte par lequel on convient de l'assurance, est appelé *police d'assurance.*

Il n'y a ni usure ni injustice dans les contrats d'assurance, lorsqu'ils sont faits selon les règles prescrites. Ce sont des saufs-conduits et des cautionnemens : or, on peut acheter et vendre un sauf-conduit, pour se mettre à convert d'un péril qu'on peut courir pendant un voyage ; l'assureur et l'assuré sont également exposés au gain et à la perte; l'assuré gagne, à la vérité, ce que lui donne l'assureur, si la chose qui lui appartient périt ; mais il court aussi le risque de perdre

la somme qu'il donne à l'assureur, si cette chose arrive à bon port. D'un autre côté, si, lorsque la chose assurée ne périt pas, l'assureur gagne sans peine la prime d'assurance, ou la somme qu'on lui a promise, il a couru néanmoins le risque de payer la valeur de cette chose, si elle fût venue à périr : or, les périls et les risques sont des titres légitimement appréciables qui donnent un juste droit de gagner.

On ne peut pas dire que ce négoce soit un pur prêt, parce qu'on ne prête rien, ni que cela soit condamné dans le droit au chapitre *naviganti*; parce que ce chapitre ne doit s'entendre que de celui qui, en prêtant son argent à un négociant, l'oblige de le prendre pour assureur de l'argent qu'il lui a prêté pour son négoce. Dans ce dernier cas, il y a deux contrats, dont l'un est de prêt, et l'autre d'assécuration stipulée dans le premier, sans lequel le prêt n'auroit pas été fait. Alors ce prêt se faisant en vue du gain espéré par le moyen de l'assurance, il est malaisé de le défendre d'usure; et, pour reconnoître que le prêteur, dans cette occasion, reçoit du profit, non-seulement à cause qu'il se charge du péril, mais encore à cause du prêt, il n'y a qu'à considérer que ce négociant ne lui donneroit pas un si grand profit, s'il se chargeoit seulement du péril, et qu'il ne lui eût rien prêté.

Pour rendre le contrat d'assurance licite, il faut, 1. que le prix donné à l'assureur soit proportionné au péril dont il est garant à l'assuré. 2. Que les marchandises assurées ne soient point estimées plus qu'elles ne valent. 3. Qu'il y ait un péril au moins probable, ou regardé comme tel par les deux contractans : ainsi, ce seroit une infidélité d'assurer un vaisseau que l'on sait déjà arrivé au port, ou de faire assurer une chose que l'on sait déjà perdue. Cependant on peut faire assurer ce qui peut être déjà péri sur mer, si l'on n'en sait rien. On peut pareillement assurer ce qui est déjà

arrivé heureusement, pourvu qu'on n'en ait point de connoissance. L'incertitude d'un péril futur qui peut arriver ou ne pas arriver, est le seul titre légitime de l'assuré et de l'assureur. 4. Que celui à qui l'on assure accomplisse toutes les conditions justes dont l'assureur est convenu avec lui. 5. Que l'assureur ait ou puisse avoir de quoi payer ce qu'il assure; autrement, ce seroit un homme de mauvaise foi, et il seroit obligé de restituer la prime d'assurance qu'il auroit reçue, quand même la chose seroit arrivée à bon port.

Les assureurs peuvent, sans usure, se faire réassurer par d'autres, les effets qu'ils ont assurés. Les assurés peuvent pareillement sans usure, se faire assurer le coût de l'assurance et la solvabilité des assureurs. La raison est que, dans le commerce ordinaire les, reventes et les rachats sont aussi légitimes que les ventes et les achats: or, les assurances sont des ventes et des achats; les réassurances sont des reventes et des rachats; ce sont comme de nouveaux et de plus assurés saufs-conduits, des cautions plus fortes et meilleures que la première: de nouveaux drois confirment un droit légitime, et ne le rendent pas vicieux, mais meilleur. Le premier assureur a droit de penser aux moyens de s'empêcher de perdre, aussi bien que le marchand à qui on a assuré sa marchandise: ainsi, ils peuvent relâcher une partie du gain qu'ils pouvoient espérer. Mais dans le contrat de réassurance, on est obligé de garder toutes les règles établies pour rendre le contrat d'assurance juste et légitime.

Il faut remarquer que, par la réassurance, le premier assureur ne peut prétendre à être déchargé et libéré envers celui dont il a assuré les effets dans la police d'assurance qu'il a signée, à moins que cela ne se fasse du consentement de l'assuré.

Pour savoir quels sont les dommages dont les assureurs sont garans envers les assurés, il faut remarquer qu'il

y a plusieurs sortes de dommages qui peuvent arriver aux choses dont l'assureur à répondu à l'assuré.

1. Les uns arrivent par cas fortuit, c'est-à-dire, inopiné et imprévu ; par un accident qui ne peut pas être évité par les veilles, par les soins et par les forces humaines. Ces accidens proviennent souvent des effets naturels, comme de l'impétuosité des vents qui font périr un vaisseau, rompent et abattent les mâts, et obligent de jeter les marchandises dans la mer pour éviter le naufrage. Souvent ces cas fortuits sont causés par les hommes ; par exemple, un vaisseau est pris par les ennemis de l'état, pillé ou rançonné par les pirates : c'est de ces cas fortuits que l'assureur est garant de droit envers l'assuré. Ainsi il doit supporter toutes pertes et dommages qui arrivent sur mer par tempêtes, naufrages, échouemens, abordages, changemens de route, de voyage ou de vaisseau, jet, feu, prises, pillage, arrêt de prince, déclaration de guerre, représailles, et généralement toutes autres fortunes de mer.

Il paroît, par ce détail, qu'un assureur répond à l'assuré que ses marchandises arriveront à bon port, dans leur entier, sans aucun frais, sinon le fret, et sans être endommagées par les fortunes de la mer ; de sorte que, s'il arrive autrement, l'assureur est obligé d'en payer la valeur à l'assuré, et de l'indemniser de ce que les cas fortuits peuvent lui causer de perte et de dommages.

Il faut cependant remarquer, 1. que l'assureur ne commence à répondre à l'assuré de ces cas fortuits, que lorsque le vaisseau est sorti du port, à moins que la police d'assurance ne contienne une convention contraire : car, si, pendant que le vaisseau est encore dans le port, les marchandises sont volées, l'assureur n'en répond pas. 2. L'assureur ne répond à l'assuré, que jusqu'à ce que le vaisseau soit arrivé à l'entrée du port où il doit être déchargé, soit pour l'aller, soit pour le retour : d'où il s'ensuit, que l'assureur ne répond ni de la sortie,

ni

ni de l'entrée du port, mais seulement des risques de la pleine mer. 3. L'assureur ne répond que pour un tel vaisseau et pour la même route dont on est convenu dans la police d'assurance; à moins que le changment de route et de vaisseau ne soit nécessaire pour échapper aux ennemis ou aux pirates, pour éviter la tourmente ou le gros temps, ou enfin pour radouber le navire : car, dans ces cas extraordinaires, les changemens de route ou de navire n'empêchent pas que la police d'assurance n'ait son effet. Il en est autrement quand ces changemens sont volontaires : car, en ce cas, l'assureur cesseroit de courir les risques, parce que tel changement viendroit du propre fait de l'assuré. 4. Il faut que le voyage se fasse au temps prescrit par la police d'assurance : la raison est, que tel qui veut bien assurer des marchandises ou un navire pour un voyage dans la saison du printemps, ou dans un temps de paix, n'est pas censé les assurer pour un voyage différé, et entrepris dans un contretemps sujet à de plus grands inconvéniens. 5. Il y a des cas où le patron, l'équipage et les marchandises non assurées doivent contribuer avec l'assureur, et indemniser l'assuré; par exemple, pour sauver le vaisseau on a jeté à la mer les marchandises que l'assureur a assurées ; le patron et les négocians, dont les marchandises non assurées par cet assureur sont restées saines et sauves dans le vaisseau, doivent contribuer avec l'assureur de celles qui ont été jetées en mer, à indemniser l'assuré; parce que c'est le jet des marchandises dont a répondu l'assureur, qui a sauvé le vaisseau et les marchandises qu'on n'a pas jetées à la mer, et qui sont arrivées heureusement à bon port.

2. Il y a des pertes et des dommages qui peuvent arriver au vaisseau ou à sa charge, par la mauvaise foi du patron ou maître du vaisssau, ou des mariniers : comme dans les cas de tromperies et malversations que peut commettre le maître du vaisseau dans les routes, ports et havres; dans ceux de larcins, altérations, déguise-

mens, et consomption des marchandises que peuvent faire tant le maître, que l'équipage du vaisseau.

Les assureurs ne sont pas tenus ordinairement de ces pertes et dommages. L'assuré doit seul les supporter ; parce que c'est à lui de choisir des maîtres ou patrons qui aient de l'expérience et de la probité. Mais, si les assureurs veulent bien se charger de ces sortes de pertes et dommages, ils sont alors à leurs risques, parce qu'ils l'ont bien voulu.

3. Il y a aussi des pertes et dommages qui peuvent arriver par le fait ou la faute des assurés : par exemple, si le navire et les marchandises assurés viennent à être confisqués, faute par les assurés d'avoir pris des passeports, fait visiter les marchandises, ou payé les droits. Si l'assureur étoit chargé des fautes de l'assuré, il dépendroit de celui-ci de le ruiner. C'est donc à l'assuré à porter les pertes qui viennent de son fait ou de sa négligence.

Enfin, il y a des déchets, diminutions, et pertes qui arrivent par le vice propre de la chose assurée : l'assureur n'en est pas responsable, parce que ce ne sont pas des cas fortuits; c'est sur l'assuré que tombent ces dommages, parce qu'il est le maître de la chose dépérie ou perdue. Cela est encore plus certain, lorsque ces déchets arrivent au vaisseau ou à sa charge par la faute de l'assuré, parce que les marchandises ont été mal placées dans le vaisseau ; ou par la faute du patron, qui n'a pas assez veillé à leur conservation, sur-tout si le vaisseau, à cause de sa caducité ou mauvaise disposition, n'a pas été en état de les préserver : c'est pour cette raison que le dégât des marchandises causé par les souris, rats, teignes, vers, ou autre vermine de cette qualité, n'est jamais au péril de l'assureur.

Pour s'instruire plus à fond des différens cas qui regardent le contrat d'assurance, et des règles qui en prescrivent toutes les conditions, il faut lire l'ordonnance de la marine de 1681.

Du Contrat à grosse aventure.

La grosse aventure, qui est un terme de mer, signifie proprement l'argent donné au risque de la mer, et dont l'intérêt se paie après le retour du navire; comme quand quelqu'un donne mille pistoles à la grosse aventure, sur un tel vaisseau. C'est un contrat ou une espèce de société faite entre deux particuliers, dont l'un achète et porte dans son vaisseau ou envoie par mer des effets et des marchandises; et l'autre fournit une somme d'argent, à condition de la retirer avec un certain profit, en cas que le voyage ait un heureux succès, et de la perdre, si les effets et marchandises périssent.

On appelle ce contrat *grosse aventure*, parce qu'il y a bien du hasard; on l'appelle argent *à profit*, parce que cet argent rapporte ordinairement vingt-cinq pour cent, plus ou moins; enfin, on l'appelle encore *bomerie*, tiré du mot flamand *bome*, qui signifie la quille d'un navire : on entend la quille équipée, garnie, chargée, sur laquelle est hypothéquée la somme empruntée. On engage au prêteur le corps et la quille du vaisseau, ses agrêts et apparaux, armemens et victuailles, conjointement, ou séparément, ainsi que sur le tout, ou sur une partie du changement, pour un voyage entier ou pour un voyage limité.

Celui qui a pris l'argent à grosse aventure, doit l'employer conformément à ses conventions; autrement il se trouve obligé de le rendre avec intérêt, même en cas de naufrage ou de prise.

On appelle les profits promis à celui qui a confié son argent à la grosse aventure, *profits maritimes;* ils doivent se régler selon les circonstances du voyage et les usages du pays. C'est aux marchands sages et experts à décider s'il y a de l'excès dans ces profits, et s'ils sont proportionnés au péril où l'on s'expose

de perdre son principal et ses intérêts. Lorsque le preneur a stipulé ces profits en cas de bon retour du vaisseau, le bailleur est obligé de lui accorder une diminution, si les profits ne suffisent pas pour le payer entièrement : autrement l'égalité ne seroit plus observée. Si le profit que retire celui qui fournit l'argent, est excessif, il est obligé à le restituer, parce que c'est une injustice ; mais cette injustice n'est pas usure, parce que le prêt n'entre point dans ce commerce : le preneur n'est point garant, et ne devient point le maître de l'argent que le bailleur fournit ; il n'est point obligé à en rendre ni le principal, ni les intérêts, en cas que le vaisseau vienne à périr.

La grosse aventure est un contrat légitime ; c'est le sentiment commun des théologiens. Les canons des conciles, ni les constitutions des souverains pontifes, n'ont jamais condamné les grosses aventures ; et l'Eglise ne les auroit jamais tolérées, si elles étoient illicites. Les intérêts qu'on y stipule ne se donnent pas pour l'usage de l'argent, mais uniquement à cause du risque extrinsèque de cet argent que court celui qui le fournit ; à moins qu'il ne périsse par la faute de celui à qui on l'a confié : or, c'est une maxime du droit canonique et civil, que le péril qui est extrinsèque au prêt, est un titre légitime pour percevoir des intérêts des deniers qu'on confie à un tiers.

Les contrats à grosse aventure demeurent nuls par la perte entière des effets sur lesquels on a prêté, *pourvu qu'elle arrive par cas fortuits dans le temps et dans les lieux des risques*, dit l'ordonnance de la marine de 1681. Si la perte des effets n'est pas entière, celui qui a mis à la grosse aventure en tire autant qu'il peut sur les effets sauvés ou restans ; ce qui doit s'entendre tant du principal des sommes données à la grosse, que des profits ou intérêts maritimes desdites sommes ; de sorte qu'après que celui qui a mis à la grosse a retiré son principal sur les effets sauvés, s'il y a encore du re-

venant bon, après qu'on a précompté et prélevé les dépenses communes, il est en droit de demander du profit, au prorata de ce qui reste des effets sauvés. C'est ce que dit l'ordonnance qui vient d'être citée : *seront toutefois, en cas de naufrage, les contrats à la grosse réduits à la valeur des effets sauvés.*

Le contrat à la grosse aventure est sujet aux mêmes risques et semblables pertes et événemens, que la police d'assurance, avec cette différence cependant, qu'en cas de contestation pour raison de contrat à la grosse, c'est au bailleur à faire apparoir en justice que le navire est arrivé à bon port, afin que son contrat puisse avoir lieu et être exécuté; au lieu que, dans la police d'assurance, c'est à l'assuré à justifier la perte, prise ou naufrage du vaisseau; mais il est toujours vrai de dire, qu'il faut que la perte du navire soit arrivée par cas fortuit, afin que le contrat à la grosse devienne nul, et que l'argent soit perdu pour le bailleur.

Il est défendu à ceux qui donnent leur argent à la grosse aventure, de se faire assurer, non-seulement le principal de leur argent par ceux à qui ils le donnent, parce que c'est une clause contraire au contrat de société, mais encore les profits.

On peut stipuler conditionnellement les intérêts des deniers mis à la grosse, c'est-à-dire, en cas de bon retour du vaisseau, et à condition que s'il périt sur mer, les intérêts stipulés seront perdus avec le principal. Ces intérêts doivent se régler par des personnes intelligentes, suivant l'usage du pays, et d'après ce que les deniers rendent dans le commerce de mer; l'égalité de la justice n'est point alors violée : si ces intérêts se stipulent, c'est pour ne pas entrer dans la discussion des profits et des dépenses que peut avoir faits le preneur; c'est même également au risque du preneur et du bailleur, qui hasardent et s'exposent l'un et l'autre à gagner plus ou moins, en cas qu'il y ait plus ou moins de gain, après le bon retour du vaisseau.

On ne peut stipuler absolument les profits des deniers mis à la grosse, ni se les faire payer, même au cas que le vaisseau périsse. Les associés ne font des contrats légitimes, que lorsqu'on y risque le principal et les profits: ni l'un ni l'autre ne peut et ne doit être absolument assuré au bailleur par le preneur, autrement il n'y a plus de société, ce contrat dégénère alors en simple prêt.

L'égalité est violée dans le contrat de grosse aventure, quand le preneur, prenant plus d'argent que sa charge ne vaut, n'est pas en état de faire valoir l'argent qu'il a pris, autant qu'il peut et doit profiter.

Les donneurs à la grosse doivent contribuer avec les preneurs pour les avaries, c'est-à-dire, pour le paiement du dommage qui est arrivé au vaisseau ou aux marchandises, et pour les dépenses extraordinaires et imprévues qui ont été faites pendant le cours du voyage: car, comme le voyage se doit faire à frais communs pour l'un et pour l'autre, chacun d'eux doit entrer dans les dépenses. Il faut lire là-dessus l'ordonnance de la marine, dont on a déjà parlé: elle explique très-sagement tout ce qui se doit observer pour rendre les contributions égales.

Cette ordonnance *défend à toutes personnes, de donner l'argent à la grosse aux matelots sur leurs loyers ou voyages, sinon en présence et du consentement du maître du vaisseau, à peine de confiscation et de cinquante livres d'amende.* Elle ordonne encore *que les maîtres du vaisseau demeurent responsables en leur nom, du total des sommes prises, de leur consentement, par les matelots, si elles excèdent la moitié de leurs loyers; et ce, nonobstant la perte ou prise du vaisseau.* Enfin, elle veut que ceux qui donnent de l'argent à la grosse, aient un privilége spécial sur le vaisseau, ou sur les marchandises, en cas de bon retour, préférablement à toutes autres dettes, même aux assureurs.

Celui qui a pris de l'argent à la grosse aventure,

viole l'égalité et la bonne foi, 1. si, étant revenu à bon port avec de gros profits, il diffère malicieusement et long-temps de rendre au bailleur son capital et les profits qu'il a produits entre ses mains : c'est un injuste détenteur du bien d'autrui, et à cause de ces délais affectés, il lui doit des dommages et intérêts. 2. Il seroit encore plus coupable, s'il se servoit de cet argent pour faire un nouveau voyage et une nouvelle cargaison, où le bailleur n'auroit aucune part. 3. Il commettroit même une double injustice, si, pendant ces intervalles de temps, il faisoit valoir cet argent sur la place, en le prêtant à intérêt contre les lois de l'Eglise.

Ce seroit une autre injustice, s'il faisoit au bailleur de mauvaises et infidèles chicanes, et vouloit lui faire accroire que l'argent qu'il a mis à la grosse aventure, ou a été consumé en dépenses faussement assignées, ou n'a rien rendu, pendant qu'il auroit beaucoup profité entre ses mains.

Il est permis à une personne qui a mis à la grosse aventure, de se faire assurer par un tiers, ou de revendre son droit à un tiers ; parce qu'alors celui qui devient son assureur, ou achète les droits qu'il a sur un vaisseau, ou ne fait qu'entrer en son lieu et place pour continuer la société et discuter les droits d'associés. Dès que l'assurance ne se fait pas entre les associés, on peut, en conscience, prendre les voies permises pour ne pas perdre autant qu'on feroit, si on ne prenoit pas un assureur pour se faire assurer une partie de l'argent donné à la grosse, moyennant un profit qu'on accorde sur une partie du gain qu'on espère du vaisseau.

Il y auroit de l'injustice, si le droit ou l'action d'un argent mis à la grosse aventure, se vendoit ou s'achetoit au-delà ou au-dessous de l'estimation courante, qui diminue ou augmente selon qu'on croit le vaisseau plus ou moins exposé, eu égard aux circonstances des temps, des saisons, des guerres déclarées, de la proximité de son retour, etc. : car ces circons-

tances rendent ce droit plus ou moins appréciable, parce qu'il peut rendre plus ou moins de profit.

Du Change.

Le change dont nous parlons ici, est une permutation d'un argent pour un autre, un commerce d'argent.

Le change se divise en change véritable et réel, et en change feint, qu'on nomme *sec ;* parce qu'il ne donne aucun droit d'en tirer du profit, de même qu'un arbre sec ne produit aucun fruit.

Le change réel est celui où l'on change un argent pour d'autre ; le change feint, sec ou adultérin, est celui qui n'est qu'une fiction de change, et n'en a que l'apparence.

Le change réel se divise en change menu, en change par lettre, et en change de terme ou de paiement.

Le change menu se fait, lorsqu'on donne une sorte de monnoie pour en avoir une d'une autre espèce; par exemple, de vieilles espèces qui sont décriées, pour de nouvelles qui ont cours; des pièces d'argent, pour avoir des pièces d'or; de la monnoie de France, pour avoir de celle qui a cours dans un pays étranger; et cela, moyennant quelque profit. Ceux qui font ce commerce s'appellent en notre langue, *changeurs*, et en latin, *Collybistæ*, et le prix qu'ils reçoivent pour le change, s'appelle en latin, *Collybus.*

Le change par lettre se fait, lorsqu'on donne de l'argent dans un lieu, afin de le faire rendre dans un autre. Par exemple, Pierre donne à un marchand à Lyon cent écus, pour les faire compter à Paris, ce qu'il fait, afin d'avoir cet argent à Paris plus facilement et avec plus de sûreté. Il prend, pour cet effet, une lettre de change de ce marchand de Lyon, qui écrit à un correspondant qu'il a à Paris, d'y rendre cette somme à Pierre, ou à quelqu'autre pour lui.

Le change de terme ou de paiement est celui que font les marchands, lorsqu'ils donnent de l'argent à deux et demi ou trois pour cent de profit à chaque paiement, qui est de trois en trois mois.

Le change sec, que l'on nomme aussi adultérin, parce qu'il n'est pas légitime, n'est, dans la vérité, qu'un pur prêt à qui on donne le nom de change, pour couvrir l'usure qui s'y commet. On nomme encore ce change *simulé*, parce qu'il se fait par le moyen de lettres de change qui ne sont pas revêtues des conditions nécessaires aux lettres et billets de change, auxquels il est essentiel qu'il se fasse un transport d'argent de place en place; autrement une prétendue lettre de change n'est plus qu'un mandement ou une rescription qui ne donne aucun droit de change. On voit le change sec et adultérin clairement expliqué et condamné dans la bulle 118. de Pie V. *in eam pro nostro*, où ce saint pape déclare qu'il *condamne toutes sortes de changes qu'on appelle secs, et qui sont faits de cette manière, que ceux qui donnent de l'argent pour de certaines foires ou pour d'autres lieux, feignent de faire un contrat de change, et ceux qui reçoivent l'argent leur donnent des lettres de change pour ces lieux, mais ne les y envoient pas; ou, s'ils les envoient, ce n'est qu'après que le temps du change est passé; de sorte qu'étant inutiles, on les rapporte à ceux qui les avoient données; ou bien, sans donner de lettre, on leur demande l'argent avec l'intérêt, dans le lieu où on avoit fait le contrat de change, parce qu'il avoit été ainsi convenu au commencement, entre ceux qui donnoient l'argent et ceux qui le recevoient; ou au moins c'étoit leur intention, n'y ayant personne qui dût payer l'argent de la lettre de change, aux foires ou aux lieux où elle avoit été envoyée. C'est aussi un semblable mal, lorsque quelqu'un feint d'avoir donné, en lettre de change, l'argent qu'il a mis en dépôt, ou autrement, afin qu'on le lui rende avec intérêt,*

au même lieu ou ailleurs. Le même change a été encore expressément condamné dans le premier concile de Milan, sous saint Charles.

Le change menu est licite et fort utile au public, parce que, dans le commerce de la vie, on a tantôt besoin de petite monnoie pour acheter les choses nécessaires pour sa subsistance et pour son entretien, tantôt d'espèces particulières d'or et d'argent pour des voyages en pays étrangers. Ce change donne droit ou fondement au changeur d'en tirer du profit; le gain qu'il y fait lui est justement acquis, s'il est modique, 1. comme un salaire de la peine qu'il prend à compter l'argent qu'il donne et qu'il reçoit; 2. à cause du soin qu'il se donne pour avoir de différentes espèces de monnoies, même des pays étrangers; 3. à cause des dépenses qu'il est obligé de faire en louage de maison, en gages de commis et de serviteurs, pour tenir le change; 4. à cause du dédommagement pour la perte qui arrive sur les espèces.

Cependant les changeurs sont obligés, en conscience, de faire attention, 1. à ne pas exiger, pour le change des monnoies, plus qu'il n'est réglé par les ordonnances ou par un légitime usage des lieux; 2. à ne pas donner des espèces légères; 3. à ne pas se servir de l'argent qu'ils ont dans leur caisse, pour faire des prêts usuraires, sous prétextes de changes de monnoie.

Le change par lettre et de place en place, est permis, pourvu qu'on y observe les règles que le pape Pie V. a prescrites, et que nous rapporterons ci-après, afin qu'il soit exempt d'usure.

Il y a toujours, dans le commerce de ces lettres de change, deux personnes qui contractent ensemble, savoir : le donneur d'argent et le tireur, qui promet de le faire rendre dans une autre ville que celle de son domicile.

Régulièrement il entre trois ou quatre personnes dans une lettre de change : 1. celui qui a besoin de faire remettre son argent d'un lieu dans un autre, et

c'est le *donneur*; 2. celui qui reçoit l'argent pour le faire payer, on lui donne le nom de tireur; c'est le banquier qui se charge de faire remettre cet argent au donneur ou au porteur de l'ordre du donneur, et pour cet effet il lui fournit une lettre de change payable dans le lieu où il en a besoin; 3. celui qui acquitte la lettre de change dans le lieu pour lequel elle est tirée, et c'est le correspondant, le commis ou le créancier du banquier. 4. Il y en a souvent un quatrième; c'est la personne en faveur de laquelle celui qui a donné l'argent, endosse la lettre de change, et à qui il donne son ordre pour en recevoir le paiement; on l'appelle le *porteur*, lorsqu'il n'a pas passé son ordre à personne. 5. Mais, si ce quatrième a passé son ordre à quelqu'autre, et lui a par-là transmis sa propriété dans la lettre de change, ce qui se peut faire à l'infini, alors, au lieu d'être appelé le porteur, il est appelé l'*endosseur*, nom commun à tous ceux par les mains desquels la lettre passe; en sorte que le nom de porteur n'est jamais donné qu'à celui qui, n'ayant passé son ordre à personne, est toujours demeuré le propriétaire de la lettre et en reçoit la valeur par ses mains.

Nous avons dit que le change par lettre, et de place en place, est permis; 1. parce que le profit que le banquier reçoit, n'est donné qu'à cause du risque et de la dépense qu'il est obligé de faire pour payer ses correspondans, du loyer particulier de maison, des appointemens et gages de commis, et des autres frais qu'il faut faire dans ce commerce pour avoir toujours de l'argent comptant.

2. Il est évident qu'il en coûte de la peine et de la dépense, pour faire transporter de l'argent d'un pays à un autre: les espèces sont souvent différentes et ne sont pas toujours de même valeur dans les pays où le banquier les reçoit et dans celui où il promet de les faire payer. A Paris, une monnoie vaudra moins qu'en Espagne; le banquier se charge d'en faire payer

la valeur, nonobstant ces différences : est-il juste que ce soit gratuitement et sans fruit ?

S'il est permis de faire transporter des marchandises en un pays éloigné, en payant une certaine somme à celui qui se charge du transport à ses risques et fortunes; s'il est permis à celui qui se charge de ce transport, d'exiger le prix de l'assurance et le salaire de ses peines, pourquoi ne sera-t-il pas permis à un banquier, qui veut bien se charger, à ses risques et fortunes, de faire voiturer et payer les deniers qu'on lui confie dans la place qu'on lui indique, de prendre un droit pour ses peines et risques ?

Il est vrai qu'il arrive souvent qu'un banquier ne fait aucune dépense, et ne risque rien pour faire toucher l'argent spécifié dans la lettre de change : souvent même cela lui fait plaisir, parce que l'argent qu'il tire pour la ville où le donneur en a besoin, lui est dû en cette même ville, et que l'occasion qui se présente de tirer une lettre de change, lui en facilite le paiement. Mais, si ce banquier n'avoit pas des fonds effectifs, ou tout au moins un crédit ouvert chez son correspondant, il ne seroit pas en état de tirer des lettres de change, et par conséquent, il ne pourroit pas faire plaisir à ceux qui en ont besoin. Si donc il a ces fonds ou ce crédit, c'est un effet de son état et de son industrie, qu'il sait mettre sagement en usage pour l'utilité publique : il est juste qu'il en soit récompensé.

Les principales conditions nécessaires pour que le change par lettre et de place en place, soit légitime et exempt d'usure, sont, selon le pape Pie V. 1. que le droit de change que le banquier exige, soit conforme au cours ordinaire, c'est-à-dire, *que le prix du change soit réglé suivant le cours du lieu où la lettre sera tirée, eu égard à celui où la remise sera faite*, comme dit l'ordnnance pour le commerce. Ainsi, si un banquier tire une lettre de change sur une ville du royaume qui n'est pas éloignée de son domicile, le prix du change

n'est pas et ne doit pas être si haut ni si fort que s'il en fournit une sur une ville située hors du royaume, ou fort éloignée de son domicile; autrement il vendroit trop chèrement son droit de transport. Il est évident qu'en risquant moins, son émolument est moins appréciable; et que, dans cette espèce de contrat comme dans tout autre, il ne faut jamais s'éloigner de l'égalité de la justice commutative.

2. En cas que le banquier tire à Paris, par exemple, une lettre de change de mille livres sur son correspondant à Lyon, sans recevoir aucun argent, mais seulement sur une simple promesse qu'on lui fait de lui rembourser à Paris cette somme, si-tôt qu'elle aura été payée à Lyon, il ne doit pas exiger un plus grand droit de change à cause du retardement de paiement. La raison est que, comme nous l'avons dit ci-dessus, les banquiers ne peuvent prendre leur droit de change, qu'en considération des dépenses, du travail et du danger où ils sont exposés dans le transport de l'argent ou dans le crédit qu'ils sont obligés de faire à leurs correspondans, dont fort souvent les affaires deviennent mauvaises; mais ils ne doivent jamais exiger ni droits, ni intérêts, à cause du seul retardement du paiement; parce que ce seroit alors un prêt qui ne doit produire aucun intérêt, l'attente du paiement étant une espèce de prêt. Mais cela doit s'entendre seulement du temps que celui qui a pris la lettre de change, a demandé pour rembourser cette somme de mille livres: car, si après ce temps passé, il ne la paie pas, la lettre de change lui ayant été payée, il peut être condamné à des dommages et intérêts.

3. On ne peut obliger un banquier à payer l'intérêt des sommes qu'il a reçues, en cas que son correspondant, qui les devoit acquitter, ne l'ait pas fait à l'échéance. La raison est, que tout pacte extraordinaire est prohibé dans l'usage des lettres de change, pour empêcher que, sous prétexte de lettres de change, on ne

commette usure: car, en donnant ou prêtant de l'argent comptant à un banquier, on pourroit tirer de lui une lettre de change qui ne devroit pas être payée, afin d'obliger ce banquier d'en payer les intérêts, sous le faux prétexte de ce retardement de paiement; et cette collusion seroit une usure manifeste.

Cependant, cette dernière condition n'est pas sans exception, parce que si elle devoit être généralement observée, elle pourroit faire tort à ceux qui auroient donné de bonne foi leur argent à des banquiers de mauvaise foi, en cas qu'ils leur eussent donné des lettres de change tirées sur des personnes qu'ils savoient bien ne les devoir ni pouvoir acquitter. Aussi la jurisprudence qu'on suit en France, au sujet des lettres de change, modifie très-sagement cette défense de faire payer des intérêts à un banquier, à cause du retardement de paiement à l'échéance : nous le dirons ci-après.

L'édit du commerce ordonne que l'on déclare dans la lettre de change, si la valeur a été reçue *en deniers, marchandises ou autres effets*. C'est pour empêcher l'abus des lettres de change simulées, qui, dégénérant en simple prêt, deviennent usuraires.

Le tireur s'engage, en recevant la valeur de sa lettre et son droit de change, de faire payer au donneur le contenu de la lettre de change, sinon de lui en rendre la valeur avec le droit de change qu'il en a reçu, et même de le dédommager de tout ce qu'il auroit souffert, en cas qu'il n'en fût pas payé absolument, ou même qu'il n'en fût pas payé à temps. Le donneur s'engage de son côté, de faire les diligences requises pour en être payé, et de n'avoir aucun recours sur le tireur, qu'après qu'il lui aura fait apparoir de ses diligences.

D'où il s'ensuit, 1. que le donneur, quand même il n'auroit pas payé, mais seulement promis la valeur de la lettre qu'il a prise, ne peut pas obliger le tireur

à reprendre la lettre de change ; et que le tireur n'est pas obligé aussi, en conscience, de la reprendre quand leurs conventions sont faites, et que le donneur s'en repent ou n'en a plus besoin. La raison est, que la vente et l'achat dont ils sont convenus, sont parfaits : or, dans les ventes et les achats, dit le droit, dès que le contrat de vente est signé ou réglé, le vendeur n'est pas obligé de rompre son marché, si l'acheteur n'a plus besoin de la chose qu'il a achetée, quand même elle ne seroit pas encore livrée ; à moins que le défaut de livraison ne procède de la part du vendeur : le donneur et le tireur d'une lettre de change sont convenus de leurs faits, et il ne tient qu'au donneur de se faire payer au terme porté dans la lettre de change que lui a fournie le tireur.

Cependant si, depuis la convention, le donneur apprenoit que le tireur fût mal dans ses affaires, et qu'il y eût sujet de craindre qu'en cas de protêt de la lettre de change, elle ne fût pas facilement remboursée par le tireur, en ce cas, le donneur pourroit demander au tireur une caution ou une sûreté ; mais il faut pour cela que les soupçons du donneur soient bien fondés : car, s'il étoit permis au donneur de se rétracter sur des soupçons légers, ou qui ne peuvent être prouvés, la bonne foi du commerce seroit anéantie, et celui qui auroit arrêté un change, ne le tiendroit qu'autant qu'il lui seroit avantageux ; de sorte que, s'il trouvoit à traiter avec quelqu'autre à meilleur marché, et à un prix plus modique, il se rétracteroit du premier pour faire le second ; ce qui produiroit un désordre universel dans le commerce. Enfin, comme le contrat des lettres de change se fait pour l'utilité réciproque du tireur, et de celui qui en fournit ou en promet la valeur, il ne peut se résoudre par le donneur, quand même il n'en auroit pas fourni la valeur, sans cause légitime ou sans le consentement du tireur.

Il s'ensuit, 2. que de même qu'un vendeur à crédit

ne peut se dispenser de délivrer la chose vendue, à moins qu'il ne survienne quelque accident à l'acheteur qui le rende incapable d'en payer le prix à l'échéance; de même celui qui a promis de fournir une lettre de change, ne peut se dispenser de la délivrer, à peine de tous dépens, dommages et intérêts; à moins qu'il ne survienne quelque accident à celui qui en a promis la valeur, qui le mette hors d'état de la payer au temps convenu.

Quand le temps du paiement est fixé dans une lettre de change, si le donneur ou le porteur diffère de la donner au temps marqué, il court tous les risques qui peuvent arriver depuis ce temps, à cause de sa négligence. Les raisons sont, 1. que le change est un contrat de bonne foi; il faut, par conséquent, en interpréter les clauses selon l'équité: or, pour interpréter selon l'équité les termes d'une lettre de change à vue, ou à tant de jours de vue, il faut dire que le porteur est obligé de la présenter dans un temps convenable: car il seroit contre l'équité de vouloir qu'il eût la liberté d'en différer autant qu'il voudroit la présentation, parce que le tireur ne seroit de long-temps dégagé et seroit soumis à tous les évènemens, même aux fraudes du porteur: ce qui n'est pas juste.

2. Le contrat de change est une espèce d'achat et de vente: or, lorsque le contrat d'achat et de vente est parfait, et que le vendeur n'est pas en demeure pour la délivrance des marchandises qu'il a vendues, le péril et l'avantage qui peuvent arriver dans l'entre-temps, sont pour le compte de l'acheteur; d'où il s'ensuit que le donneur ou le porteur d'une lettre de change, qui est en faute pour avoir négligé de la présenter à celui qui devoit la payer, doit, en ce cas, porter la perte de la somme spécifiée dans cette lettre, si cette perte est arrivée pour ne l'avoir pas fait payer au temps marqué.

3. Le change est un contrat d'assurance: or, dans les contrats

contrats d'assurance, l'assuré est seul responsable de sa négligence ; l'assureur ne répond des évènemens que pour le temps dont il est convenu : le tireur est ici l'assureur, et le donneur est l'assuré qui est en faute pour n'avoir pas présenté la lettre à temps.

4. Le change est pour l'utilité des deux contractans qui sont le tireur, et celui qui donne la valeur ; et non pas pour l'utilité particulière de l'un des deux seulement. Il ne faut donc pas que l'un des deux ait tout l'avantage de son côté, et que l'autre soit seul exposé à souffrir la perte sans pouvoir s'en libérer : or, il est constant que, si le porteur n'étoit point tenu de présenter une lettre à vue dans un temps convenable, il auroit toute l'utilité, parce qu'il ne recevroit que quand bon lui sembleroit ; s'il prévoyoit, par exemple, une augmentation de monnoie prochaine, il se hâteroit ; s'il craignoit au contraire une diminution, il retarderoit ; sa condition seroit par conséquent beaucoup plus avantageuse que celle du tireur, qui ne pourroit que perdre. Il faut donc fixer la liberté du porteur, pour présenter la lettre de change, soit à vue, soit à tant de jours de vue, dans un temps convenable, de même que l'on a fait pour le protêt des lettres de change ; et imputer à la négligence du porteur, les pertes qu'il a occasionées par ses délais, si pendant ces délais celui qui devoit payer la lettre est devenu insolvable. Le porteur n'a de recours qu'autant que les tireurs ou endosseurs ne peuvent prouver, en cas de dénégation de paiement, que ceux sur qui les lettres étoient tirées leur étoient redevables, et pouvoient payer au temps marqué par ces lettres : car, en ce cas, les tireurs en sont garans, quelque négligence qu'il y ait eu dans le porteur pour la présentation de la lettre ; parce qu'il y auroit de la mauvaise foi à donner des lettres de change, après en avoir reçu la valeur, lesquelles l'on sauroit devoir revenir, faute d'en remettre le fonds à celui sur qui on les tire.

Au surplus, il n'y a point encore de règlement qui

détermine un certain temps dans lequel les lettres de change à vue doivent être présentées ; jusqu'à ce qu'il y en ait un, c'est aux juges à l'arbitrer. L'usage qu'on suit parmi les négocians, et qui doit se suivre dans le for intérieur, est que si la lettre de change à vue a été donnée à une personne pour son voyage, l'on peut doubler les journées de chemin ; et que, si c'est dans le commerce, l'on peut doubler les ordinaires.

Le tireur n'est pas libéré par l'acceptation de celui sur qui la lettre de change est tirée, et il est obligé jusqu'au paiement actuel ; c'est ce qui a été jugé dans les plus célèbres tribunaux. La raison de cette jurisprudence est, que cette acceptation n'est pas un nouveau contrat passé entre l'acceptant et le porteur à qui le paiement doit être fait, mais une disposition à l'accomplissement du contrat passé entre le tireur et le donneur ; qui, bien loin d'y changer quelque chose, ne fait que le confirmer : car le porteur ne reçoit cette acceptation qu'avec cette condition, que le paiement s'ensuivra. D'où il faut conclure que, le porteur ne recevant pas de l'acceptant la valeur de la lettre de change, le tireur premier débiteur n'est pas libéré.

Cependant si le porteur étoit négligent après l'acceptation, ou avoit accordé un plus long délai que celui qu'il est d'usage d'accorder pour le paiement des lettres de change à tant de jours de vue, sans l'ordre exprès du tireur, pour lors, en cas de faillite de l'acceptant, le tireur seroit libéré ; parce que le tireur ne s'est engagé, qu'à condition que le porteur fera ses poursuites et diligences pour être payé dans le terme marqué : l'un et l'autre s'y sont assujettis quand ils ont contracté.

Celui qui a accepté une lettre de change ne peut pas se rétracter et se dispenser de la payer, quand même le tireur auroit fait faillite depuis l'acceptation ; parce qu'en l'acceptant il s'y est engagé, et est devenu

débiteur solidairement avec le tireur; il s'est abandonné à la foi du tireur qu'il devoit connoître avant que de se déclarer son garant par son acceptation. Le tireur même ne peut plus révoquer son ordre de payer après l'acceptation, parce que le traité de vente et achat est parfait, quand la lettre de change est donnée par le tireur, et acceptée par son correspondant; il ne s'agit donc plus ensuite que de l'exécution du contrat dont ils sont tenus solidairement. Il en faut raisonner comme de la délivrance d'une marchandise vendue et achetée, qui se doit faire quand le marché est conclu, et que le prix en est payé ou arrêté.

Si celui sur qui la lettre de change est tirée, refuse de la payer, il y a des formalités à faire, qu'on peut lire dans l'ordonnance de 1673, qui les a réglées.

Si le porteur a observé les formalités prescrites par les lois du royaume, pour protester faute d'acceptation et de paiement de la lettre de change, le tireur et les endosseurs sont tous solidairement garans de la lettre protestée, et ils peuvent être poursuivis pour le remboursement de la valeur. Le tireur s'y est soumis en la fournissant, et il doit de droit cette garantie, puisqu'il en a reçu la valeur avec le droit de change à cette condition. Le tireur est comme un vendeur qui a reçu la valeur d'une marchandise qu'il promet de fournir en temps et lieu; s'il ne la fournit pas, il est obligé de rendre cette valeur, et même de payer les dommages-intérêts à l'acheteur, s'il en souffre. Mais aussi si le porteur n'a pas observé les formalités prescrites par la loi, ni le tireur, ni les endosseurs ne sont plus garans de rien, c'est au porteur à s'imputer sa négligence à observer la loi. Le tireur n'est garant qu'au terme de la loi, pour ne pas être exposé à l'infini, ce qui ne seroit pas juste : car il faut des termes pour limiter les engagemens.

Le porteur qui auroit manqué à ces formalités, a néanmoins un droit qu'il peut exercer contre les tireurs

et les endosseurs : c'est, comme il a été déjà observé, de les contraindre de prouver, en cas de dénégation de paiement, que ceux sur qui les lettres étoient tirées leur étoient redevables, ou avoient provision, ou étoient réputées solvables au temps qu'elles ont dû être protestées : car, s'ils ne pouvoient le prouver, leur fraude est punissable, et la négligence du porteur n'empêcheroit pas qu'ils ne fussent tenus de garantir ces lettres. Il est très-juste qu'ils en soient garans en ce cas, pour ne pas profiter de leur fraude, en abusant du bénéfice de la loi.

Celui qui, après avoir observé toutes les formalités prescrites par l'ordonnance, n'a pu être payé d'une lettre de change dont il a donné la valeur au banquier qui la lui a fournie, est en droit, 1. de la lui renvoyer et de répéter contre lui la somme qu'il lui a donnée avec le rechange. Par le rechange ou arrière-change, on entend la restitution du change avec l'intérêt (tant du principal que du change, du jour du protêt), les frais du protêt et du voyage, s'il en a été fait après l'affirmation en justice. Cela se fait sans usure, pour dédommager le donneur ou le porteur, qui souffre de n'être pas payé à l'ordre du tireur au terme de la lettre de change, après en avoir fourni la valeur au tireur, et lui avoir payé le prix du transport.

2. Si le porteur de la lettre protestée dans les formes, a été obligé, dans le pressant besoin de ses affaires, de prendre et d'emprunter de l'argent dans le lieu, ou dans la place voisine ou intermédiaire du lieu où cette lettre auroit dû être payée, le tireur doit en conscience lui rendre les intérêts qu'il a été obligé de donner. Il ne peut, sans injustice, après avoir reçu le droit du change, ne pas dédommager celui à qui il a fourni sa lettre, et qui, ayant fait des dépenses pour en être payé, n'a pas pu l'être. Le tireur a assuré le transport de l'argent, moyennant le droit de change; c'est donc lui qui doit payer tous les dom-

mages et intérêts qu'a supportés le donneur, par défaut du paiement qui lui étoit dû.

Cela n'empêche pas que le tireur n'ait son recours contre celui sur qui il a tiré la lettre de change, pour reprendre sur lui tout ce qu'il a fallu payer, tous les dommages et intérêts, pourvu toutefois qu'il ait fourni à temps la provision à ce correspondant.

Le porteur peut exercer ses droits er répéter son remboursement de la lettre de change acceptée et protestée faute de paiement, contre l'accepteur, l'endosseur et le tireur, qui y sont tous solidairement obligés, quand même ils n'auroient accepté, tiré et endossé que par commission; et il peut l'exercer, à son option, sur tous ou sur celui qu'il lui plaira, sans être obligé, en optant un d'eux, d'abandonner les autres : c'est l'usage qu'on suit dans le commerce pour la sûreté des donneurs.

L'ordonnance de Louis XIV. pour mettre fin aux procès, et pacifier les familles, veut *que les lettres ou billets de change soient réputés acquittés, après cinq ans de cessation de demande et poursuite, à compter du lendemain de l'échéance, ou du protêt, ou de la dernière poursuite.* Et, pour ne pas autoriser par-là les possesseurs de mauvaise foi, cette loi ordonne encore que les *prétendus débiteurs* des lettres de change *soient tenus d'affirmer, s'ils en sont requis, qu'ils ne sont plus redevables, et leurs veuves, héritiers ou agens, qu'ils estiment de bonne foi qu'il n'est plus rien dû* pour cette lettre de change.

On demande si les billets de change sont permis. Pour connoître comment doivent être les billets de change, pour être légitimes, il faut lire l'ordonnance du commerce. Nous dirons seulement ici que ces billets sont permis et ne sont pas usuraires; parce que celui qui promet de fournir une lettre de change, vend le droit du transport de l'argent qu'il a reçu et qu'il promet, par un contrat d'assurance, de le faire

transporter, à ses risques et fortunes, dans le lieu et au temps dont il est convenu dans le billet de change. La différence qu'il y a entre les lettres de change et les billets de change, c'est que, dans la lettre de change, le contrat de change s'exécute actuellement; et que, dans les billets de change, si l'un des deux contractans l'exécute, ou en donnant son argent, ou en fournissant une lettre de change, l'autre ne s'engage de l'exécuter, pour ce qui le regarde, que dans le temps dont ils conviennent.

On peut dire que les lettres et les billets de change n'ont d'autre différence que celle qui se trouve entre les ventes actuelles, dans lesquelles le prix est payé actuellement, les marchandises étant aussi livrées sur-le-champ, et les ventes à crédit, et celles où, sans vendre à crédit, on promet de livrer les marchandises dans un certain temps. D'où il s'ensuit que, comme toutes les espèces de ventes sont permises, pourvu qu'il ne s'y glisse aucune usure ni injustice, les billets de change sont aussi permis que les lettres de change, si d'ailleurs il ne s'y trouve ni usure ni injustice.

Pour cela il ne suffit pas de prendre des billets dans les formes prescrites par l'ordonnance, il faut encore qu'ils soient conformes à la vérité, et que les lettres de change aient été ou soient dans la suite réellement fournies. Il faut encore que la personne qui doit les fournir, soit de la qualité à pouvoir fournir des lettres de change, telles que sont celles qui sont déclarées dans le billet: autrement ce ne seroit plus un billet de change, mais un billet pur et simple, qui, ne contenant qu'un prêt, ne peut porter intérêt sans usure.

Les billets en blanc, et ceux qui sont payables au porteur, ne sont que de simples promesses et de purs prêts, dont on ne peut tirer des intérêts sans commettre l'usure: l'édit de 1716 les défend sous peine de nullité.

On demande si ceux qui mettent leur aval sur une lettre de change, peuvent prendre le droit de change

sans usure. Le mot *aval* est particulier dans le commerce, et signifie une souscription pour faire valoir. Ainsi mettre son aval sur une lettre de change, c'est la faire valoir par sa souscription, c'est s'en constituer la caution et se soumettre d'en payer la valeur, en cas que celui sur qui elle est tirée ne l'acquitte pas, sauf le recours de celui qui met son aval sur le tireur, l'accepteur ou endosseurs antérieurs, ainsi que bon lui semblera.

L'aval se fait, ou quand le donneur de la valeur de la lettre de change demande une caution et une sûreté au tireur; ou quand lui-même voulant dans la suite négocier sa lettre de change, on lui demande une caution.

La différence entre l'aval et l'endossement consiste en ce que l'aval n'est qu'un simple cautionnement, et que l'endossement est tout ensemble cautionnement et transport de la lettre au profit d'un particulier, qui devient propriétaire de cette lettre, et capable de donner quittance lorsqu'on lui en fera le paiement.

Cela supposé, nous disons que celui qui met son aval sur une lettre de change, à la prière du tireur, peut, en qualité d'associé, exiger une partie du droit de change de celui qui doit faire acquitter et payer cette lettre, mais rien davantage: car une caution ne peut, sans usure, rien exiger de celui qui doit fournir une somme, quand il se rend sa caution.

Si celui qui met son aval en est prié par le donneur, il peut recevoir de lui une espèce de *prime* pour assurer le paiement de la lettre de change, en cas que le correspondant du tireur ne l'acquitte pas à son échéance. La raison est, qu'il faut considérer celui qui met son aval sur une lettre de change, comme un assureur, et le donneur de la valeur de la lettre comme un assuré : ainsi celui qui met cet aval peut prendre, pour sa souscription, quelque droit du donneur, quand il y a véritablement du risque.

Il ne faut pas étendre cette décision aux simples billets; et l'on ne doit pas conclure qu'il soit permis de tirer de celui pour qui on répond, dans le cas du prêt, des intérêts au prorata de la somme dont on se rend caution par une souscription qui ne s'appelle aval qu'en matière de lettres ou de billets de change. On ne le peut sous le titre d'assurance, parce qu'on n'assure rien à celui dont on se rend caution, mais seulement à celui auquel on répond. On ne le peut aussi à titre de société, parce qu'on ne risque rien en prenant la précaution de se faire donner des sûretés par celui dont on se rend la caution, et que quand on ne prendroit pas des sûretés, on ne prétend pas risquer alors la somme dont on répond : car, en supposant qu'on fût obligé de payer le billet, en cas que celui dont on s'est rendu caution ne l'acquittât pas, on auroit toujours son recours sur lui, pour être dédommagé de toutes les dépenses qu'on auroit faites en payant pour lui. Ainsi l'on peut dire qu'en payant à l'échéance pour celui dont on s'est rendu caution, on ne fait que lui prêter et lui avancer la valeur du billet.

Il est permis de négocier les lettres et billets de change, parce que les négocier, c'est les revendre; mais on ne peut les négocier à un change trop haut, ni exiger des intérêts pour le délai de leur paiement, ni recevoir un autre prix du change que le prix courant lors de cette revente; de sorte que, si le change est augmenté lorsqu'on revend une lettre ou un billet de change, on peut exiger de celui à qui l'on revend, un change plus fort que celui qu'on a payé en prenant cette lettre ou ce billet. Si le change est diminué, on doit se conformer à cette diminution.

Mais celui qui achète alors une lettre ou un billet payable dans trois mois seulement, par exemple, ne peut exiger de celui qui revend, des intérêts pour ces trois mois, sous prétexte qu'on lui donne de l'argent

comptant et qu'il ne fournit que du papier : car alors c'est comme si l'on prêtoit cet argent pour les trois mois qu'il y a à courir pour être payé de cette lettre ou de ce billet. Cependant, si l'on souffre du dommage pour avancer cet argent pendant ces trois mois, l'on peut stipuler son indemnité dans les cas et circonstances du dommage naissant et du lucre cessant, dont nous avons parlé en traitant la matière de l'usure. Mais cela est bien délicat, on doit alors examiner sans se flatter, et selon les régles de la conscience, si l'on se trouve dans ces cas et ces circonstances.

Celui qui trouve ou vole une lettre de change endossée en blanc par plusieurs personnes, doit la remettre à celui en faveur duquel elle a été tirée, qui en est toujours le propriétaire, jusqu'à ce qu'il ait fait une cession et un transport à un autre, moyennant valeur reçue en argent, marchandises ou autres effets : ce qui ne peut se faire par une simple signature en blanc, laquelle ne peut passer pour un ordre en faveur d'un autre, parce qu'il n'y a rien d'écrit au-dessus de la signature, qui puisse marquer la nature d'un ordre, d'une cession ou d'un transport. Il faut lire là-dessus l'ordonnance du commerce de 1673.

La simple signature en blanc de celui en faveur duquel la lettre de change a été tirée, n'est donc qu'un simple endossement sans ordre, qui ne lui en fait pas perdre la propriété. Les signatures des autres, après la sienne, ne peuvent passer ni pour des ordres, ni pour des endossemens, mais seulement pour des avals, c'est-à-dire, pour des cautionnemens. Cependant comme il pourroit se faire que ceux qui ont signé après celui en faveur duquel la lettre de change a été tirée en premier lieu, y eussent, dans le for intérieur, un droit réel pour avoir donné leur argent, sans que cela parût par aucun acte, il est bon, avant que de la rendre à celui qui a signé le premier, de les en avertir, si

on le peut, afin qu'ils puissent régler à l'amiable ensemble, ce qui est conforme à l'équité qui prévaut à toutes les lois, quand il y a de la bonne foi entre les parties contractantes.

Le change à terme de paiement ou à usance dont nous avons parlé ci-dessus, se fait en cette manière : on y prête de l'argent sur une simple promesse, pour valeur reçue sans aucune forme de lettre ni billet de change; cet emprunt ou promesse est à terme de foire ou de paiement, qui est ordinairement de trois en trois mois. Le terme arrivé, on en paie l'intérêt suivant que l'argent a valu sur la place pendant les trois derniers mois, plus ou moins selon l'occurrence des temps, et selon que l'argent est plus rare ou plus commun. On donne mal à propos à ces intérêts le nom de *change à terme de paiement.*

Si, au bout de trois mois, on ne paie pas la valeur de la promesse avec les intérêts, on renouvelle la promesse, on y incorpore les intérêts ou le change échu; et, au bout de trois mois, il faut payer le capital, les intérêts des premiers trois mois, et de plus l'intérêt de ces intérêts.

Ce change est très-condamnable et ne peut se faire sans usure; parce que dès lors qu'il n'y a ni transport d'argent par lettre de change à ses risques et fortunes, ni promesse de fournir des lettres de change, on ne peut recevoir des droits de change. C'est donc abuser du terme de *change*, d'en donner le nom aux intérêts qu'on perçoit pour un prêt à terme de paiement. On doit appliquer à cette question tout ce que nous avons dit ci-dessus, pour prouver que les prêts à intérêts sont usuraires, et par conséquent illicites. Les confesseurs sont donc obligés de défendre ces sortes de prêts appelés *change;* et ils ne doivent pas oublier que le prêt à intérêt sur billets, même pour cause de commerce, ne peut se permettre.

A l'égard de ce qu'ajoutent quelques auteurs, qu'on

peut permettre de prêter à intérêt à terme de paiement aux marchands qui peuvent l'exiger à cause du lucre cessant ou du dommage naissant, pourvu qu'ils soient accompagnés de toutes les conditions que prescrit en pareil cas la saine morale, cela est bien délicat dans la pratique. Il est difficile que les négocians qui se permettent cette espèce de change, n'agissent pas dans l'intention de gagner davantage par le moyen de ce négoce, qui est de soi injuste. L'intention de gagner en vertu du prêt, dit saint Antonin, soit qu'elle soit implicite ou explicite, est usuraire. Ainsi, quand un homme qui a de l'argent fait profession de l'employer uniquement à des prêts à intérêts au cours de la place, ou le prête à intérêt dans le temps où il n'a ni le dessein ni le moyen de le faire valoir dans le commerce, jusqu'à ce que le temps ou la saison de l'y mettre soit favorable, c'est une usure.

Du Louage.

Le louage est un contrat par lequel on donne à un autre pendant un certain temps, pour de l'argent ou quelqu'autre profit qu'on en reçoit, les fruits ou l'usage d'une chose dont on est le maître.

Ce contrat n'exige, pour sa perfection, que le seul consentement des parties pour la chose louée et le prix convenu; le consentement peut être tacite ou exprès. Le prix du louage peut se payer non-seulement en argent, mais en une autre chose estimable à prix d'argent, laquelle néanmoins doit être certaine et consister en nombre, poids et mesure; autrement ce ne seroit pas un contrat de louage, mais un autre contrat sans nom.

On peut donner à louage tout ce qui peut être vendu et qui ne se consume point par l'usage, mais

peut être rendu ; à moins qu'il n'y en ait une défense particulière portée par les lois. Ainsi, non-seulement les meubles et les immeubles peuvent se louer, mais encore toutes sortes d'animaux ; les hommes même peuvent se donner à louage, parce que l'usage de toutes ces choses est appréciable. L'usufruit, qui est une chose incorporelle, peut se louer.

Saint Thomas estime même que l'argent monnoyé peut se donner à louage pour en faire parade ou pour être donné en gage. En ce cas, l'argent ne se consume pas par son usage, et la propriété en demeure à celui qui le donne à louage. Suivant ce principe, on pourroit aussi louer du vin, du blé, etc. à celui qui ne voudroit s'en servir que pour cet usage, sans les consumer, ni altérer, ni changer, et dans le dessein de rendre les mêmes. Il faut cependant prendre garde que le profit qu'on tire de cet argent ou des autres choses ainsi louées, n'excède pas la valeur de cet usage, *secundùm prudentûm æstimationem;* et même pour ce qui regarde l'ostentation, il est à craindre qu'on ne pèche, en coopérant à l'orgueil du prochain ou à la tromperie qu'on veut souvent faire par cette montre.

Il doit y avoir de la proportion entre la chose louée et le prix du bail : néanmoins la lésion d'outre-moitié du juste prix qui arriveroit dans un contrat de louage sans dol ni fraude, ne donneroit point lieu, selon les lois civiles, à résoudre le contrat; parce que l'incertitude du revenu et de la valeur de la chose louée, rend égale la condition des parties contractantes.

Celui qui donne à louage est obligé, 1. de se charger du péril de la chose qu'il loue, et d'en souffrir la perte, si elle arrive par cas fortuit ou par force majeure ; parce qu'il en reste toujours le maître et le propriétaire. Ce qui doit s'entendre, pourvu qu'on n'ait point fait de pacte contraire : car ce pacte n'est point

contre la nature du contrat de louage, et il doit être gardé.

Ce que nous venons de dire, qu'un locataire qui s'est engagé à courir les risques de la chose louée, et à en porter les dommages qui arriveront par cas fortuit, doit seul en supporter les pertes, ne doit s'entendre que des cas fortuits qui arrivent ordinairement, et qu'on peut par conséquent prévoir; non des cas extraordinaires qui n'arrivent que très-rarement, et auxquels par conséquent on ne pensoit pas en s'engageant à cette perte.

Lorsqu'il ne s'agit que des cas fortuits qui arrivent ordinairement, comme de la gelée, de la grêle, d'une inondation de terres voisines, du débordement des rivières, ou de la sécheresse des saisons, et que le bail du locataire a été fait pour plusieurs années, on estime que la convention portée par le bail, *que le locataire ne pourra demander de diminution du prix de sa ferme à cause de ces cas*, est de rigueur et doit être suivie à la lettre; tant parce qu'il est à présumer que le propriétaire a diminué le prix du bail en considération de cette clause, que parce que le locataire ayant dû prévoir ces cas ordinaires, il est censé avoir consenti qu'on ne lui fît alors aucune remise. D'ailleurs, pendant un bail de plusieurs années, l'abondance et la fécondité d'une seule peuvent récompenser la perte d'une autre année.

Il s'ensuit de là que, si la stérilité de quelques années causée par grêle, gelée, inondations ou autres accidens fortuits de pareille espèce, n'a pas été récompensée, pendant le cours du bail, par la fécondité des autres années, le propriétaire est en conscience obligé de faire à proportion une remise au fermier, au cas que celui-ci ne se soit pas obligé par son bail à supporter seul ces pertes. Mais, si la stérilité ou perte des fruits étoit arrivée par la faute du fermier, qui auroit négligé de cultiver les terres, de faire faire les façons

ordinaires aux vignes, de clore les bois taillis, de ramasser les grains et les fruits dans les saisons, c'est à lui de supporter cette perte, sans en pouvoir demander aucun dédommagement.

2. La seconde obligation de celui qui loue à un autre, est de payer toutes les réparations nécessaires pour l'entretien de la chose qu'il a donnée à louage; parce qu'il doit en faire jouir le preneur, et le mettre en état de s'en servir, ce qui doit néanmoins s'entendre, pourvu que le preneur n'en soit pas chargé par le bail.

3. Le bailleur à louage est obligé d'avertir le preneur des défauts de la chose qu'il loue, si elle en a et s'il les connoît; autrement il pèche mortellement, si ce défaut cause un notable dommage au preneur, ou doit vraisemblablement lui en causer un; et il est obligé alors envers lui à restitution et à réparation. On ne doit pas prêter pour nuire au prochain, mais pour lui rendre service.

Il est dit dans le droit, que l'ignorance n'excuse pas celui qui loue des tonneaux gâtés, si, par ce défaut, le vin vient à se perdre ou à se corrompre, quoiqu'elle excuse celui qui a loué un pré où il a crû de l'herbe qui a tué les animaux qu'on y a mené paître. La raison de cette différence est que l'ignorance du premier est censée être arrivée par sa faute, parce qu'il pouvoit facilement connoître si les tonneaux étoient bons ou mauvais; au lieu que le second est censé n'avoir pu connoître si ces herbes nuiroient au bétail qui étoit mis en pâturage dans ce pré; à moins qu'il ne s'en soit aperçu auparavant, auquel cas il seroit responsable du dommage. Cependant, quoiqu'il ne soit pas tenu au dommage lorsqu'il a ignoré que ces mauvaises herbes croîtroient dans son pré, il ne peut demander la rente que le preneur à louage du pré lui a promise, si tous les bestiaux sont morts; s'il n'en est mort qu'une partie, il doit diminuer cette

rente à proportion de la perte véritable que le preneur a faite.

Si celui qui a loué ces mauvais tonneaux, les a loués de bonne foi, sans avoir aucune juste raison de soupçonner qu'ils étoient mauvais, et que sans s'en rendre garant, il les ait seulement loués tels qu'ils étoient, laissant au locataire la liberté de les éprouver, alors il ne pèche pas, et n'est tenu à aucun dommage; mais il ne peut en retirer le prix dont il étoit convenu pour le louage, parce que ces tonneaux n'ont pu servir au locataire. On ne doit rien retirer du prix du louage, lorsqu'à cause du défaut de la chose louée, le preneur n'a pu aucunement s'en servir; si elle lui a été moins utile qu'il ne devoit s'y attendre lorsqu'il l'a louée, le bailleur est obligé de diminuer à proportion du prix du louage.

Celui qui prête un tonneau gâté, sans savoir qu'il soit en cet état, n'est pas obligé à réparer le dommage; mais celui qui le donne à louage, en est responsable, quoiqu'il ignore cette défectuosité : la raison que l'on donne de cette différence est, que le contrat de louage étant favorable aux deux contractans, les oblige pour une faute légère.

4. Le bailleur à louage est obligé à laisser jouir le preneur de la chose louée, pendant tout le temps convenu entr'eux. Il y a néanmoins plusieurs cas auxquels un louage de maison peut être résolu avant le temps expirés. Sur quoi on doit avoir recours aux jurisconsultes qui connoissent les lois et les usages des pays.

Il n'est pas permis de louer une chose à celui qu'on prévoit devoir en abuser, quand même on ne pourroit la louer à d'autres, et dût-on avoir besoin du prix de ce loyer, pour vivre, ni sous aucun autre prétexte que ce soit. Ainsi un confesseur ne peut donner l'absolution à celui qui loue sa maison pour tenir académie publique de jeu, ou à quelqu'un qui la loue pour en faire un lieu de débauche et de commerce infâme.

Si la maison n'est pas encore louée, ce confesseur doit avant que d'absoudre le pénitent, lui faire promettre qu'il ne la louera pas pour des usages aussi criminels, et s'assurer, autant qu'il le peut, que ce pénitent tiendra sa parole. Si la maison est déjà louée, il obligera ce pénitent, avant que de l'absoudre, à renvoyer au plutôt son locataire. C'est un des cas où, en France, le bail est résolu avant le temps expiré.

5. Celui qui a donné à louage est obligé à tenir compte au locataire des dépenses nécessaires et utiles qu'il a faites pour réparer et conserver la chose louée; quand même celui-ci les auroit faites sans l'ordre du bailleur. Une chose réparée vaut mieux et est plus utile au propriétaire; ainsi il est juste que trouvant son avantage dans ces dépenses, il en tienne compte au locataire; à moins qu'il n'y ait entr'eux des conventions contraires. Si ces dépenses n'ont été faites que pour la commodité du locataire, et que ce qui a été fait puisse s'emporter sans que le fonds soit détérioré, le locataire ne peut demander d'en être remboursé; mais il peut emporter à la fin du bail ce qu'il a fait, dès qu'il a accompli toutes les autres conventions de ce bail. Le locataire ne peut demander qu'on lui tienne compte des dépenses qu'il n'a faites que pour le temps de la durée du bail.

Le locataire a aussi ses obligations. La première est, de ne se servir de la chose qu'il a prise à louage, que pour l'usage pour lequel on la lui a louée; autrement il seroit tenu de réparer le dommage que le bailleur en souffriroit : c'est une injustice de se servir d'une chose, contre la volonté de son maître.

La seconde obligation du locataire est de ne pas remettre la chose louée au bailleur avant le temps convenu; à moins qu'il n'y ait quelque clause qui le lui permette; qu'il ne soit empêché d'en jouir par quelque force majeure, ou par quelque crainte juste et fondée, qu'il n'ait quelque juste sujet d'abandonner la chose louée, lequel vienne de la chose même. S'il se trouve dans

dans quelqu'un de ces cas, il doit en avertir auparavant, s'il le peut, le propriétaire, pour ne lui pas ôter le moyen d'avoir un autre locataire. S'il lui ôtoit ce moyen par sa faute, en abandonnant la chose louée, il seroit tenu de le dédommager de cette perte.

Si la chose louée devient trop incommode au locataire; par exemple, si un voisin, en bâtissant, obscurcit le jour d'une maison louée, le locataire peut justement demander une diminution du prix du loyer, ou la résolution du bail, parce qu'il ne s'est obligé à payer le prix porté par son bail que pour avoir l'usage de cette maison, tel qu'il le pouvoit avoir dans le temps qu'il y est entré.

Quoique la chose louée passe à un nouveau maître pendant le temps du louage, le locataire ne peut la quitter avant le terme dont il est convenu en la prenant à loyer, sans le consentement de celui qui l'a acquise.

La troisième obligation du locataire est de rendre la chose qu'il a louée en bon état; si elle étoit gâtée par sa malice, ou par sa faute, il seroit obligé d'en dédommager le propriétaire. Un locataire est responsable d'une faute même légère, non-seulement de son fait, mais encore de la part de ses domestiques, sous-locatatres, ou sous-fermiers. Si le feu brûle une maison, le locataire en est responsable, parce qu'on présume toujours que l'incendie d'une maison est arrivée par la faute de celui qui l'habite; à moins qu'il ne prouve le contraire. Un locataire est responsable du dommage qu'il a attiré par sa faute, de la part d'un ennemi qu'il a offensé. Il ne doit pas souffrir qu'on usurpe rien sur le bien qu'il tient à louage, ni qu'on y introduise des servitudes. En un mot, il doit jouir en bon père de famille du bien qu'on lui a loué, n'y faire aucune dégradation, le conserver avec le même soin que s'il étoit à lui, y faire les réparations auxquelles il est engagé par son bail, avertir les propriétaires quand il y a des réparations urgentes dont ceux-ci sont tenus,

faire ce à quoi il est obligé par les loix et les coutumes des lieux, et exécuter fidèlement toutes les conventions du bail. Si, faute d'avoir rempli ces obligations, ce qu'il tient à louage vient à se détériorer, il doit restituer au propriétaire le tort qu'il lui a fait.

Enfin, un locataire est obligé de payer le prix du louage dans le temps convenu, ou suivant la coutume des lieux. Si, par le retardement volontaire du paiement, il cause du dommage au propriétaire, il pèche, et il est tenu de le lui restituer.

A l'égard du lieu où l'on doit rendre la chose louée, il faut distinguer : s'il s'agit d'une chose mobiliaire, il la faut rendre au maître dans le lieu où elle a été louée, le preneur doit la renvoyer à ses frais et dépens. Si elle périt ou est endommagée par sa faute, il en doit supporter la perte, parce qu'il est obligé de la rendre en bon état; mais, si elle périt sans sa faute, et qu'il la renvoie à temps, c'est sur le maître qu'en tombe la perte. La raison est, que le contrat de louage est stipulé à l'avantage réciproque des deux parties, du preneur qui la loue pour s'en servir, et du bailleur qui reçoit le prix du louage.

S'il s'agit d'une chose immobiliaire, comme d'une ferme ou d'une maison, il n'est question que de la restitution des loyers : car la chose ne peut changer de situation : or, pour le lieu où se doivent payer les loyers, il faut suivre les clauses du contrat du bail. Lorsque le preneur est tenu aux dépenses qu'il faut faire pour remettre les prix des loyers au bailleur, il est garant des loyers, quand il doit les payer au domicile de ce dernier, jusqu'à ce qu'ils aient été remis entre les mains du bailleur; à moins qu'il ne les ait payés, par son ordre, à l'un de ses domestiques ou à quelqu'autre qu'il lui a envoyé ou indiqué.

On demande si, lorsqu'on a loué un ouvrier pour travailler et qu'on ne l'a pas fait travailler, on est obligé de lui payer le prix dont on étoit convenu avec

lui. Nous répondons que, si ce n'est pas par sa faute que cet ouvrier n'a pas travaillé, on est obligé de lui payer ce qu'on lui avoit promis, à moins que, dans le temps qu'il devoit travailler pour celui qui l'avoit loué, il n'ait travaillé pour une autre personne qui l'a payé de son travail : car, en ce cas, cet ouvrier n'auroit reçu aucun dommage. Mais quand un ouvrier ne travaille pas, et qu'il ne tient pas à celui qui l'a loué pour travailler, que cet ouvrier ne travaille, il faut distinguer : ou c'est la propre faute de l'ouvrier, ou il en est empêché par quelque accident qu'il n'a pu éviter. Quand c'est la faute de l'ouvrier, il doit non-seulement restituer l'argent qu'il auroit reçu par avance pour le paiement du travail qu'il devoit faire, mais encore dédommager celui qui l'avoit loué pour travailler, s'il en souffre quelque dommage. Si cet ouvrier est empêché de travailler par quelque accident qui arrive de son côté, et qu'il n'a pu éviter, il suffit qu'il rende, à proportion du travail qu'il n'a pas fait, l'argent qu'on lui avoit avancé. Il y a une loi qui excepte un avocat qui a été payé pour plaider une cause, quoiqu'il n'ait pas plaidé, lorsqu'il n'a pas tenu à lui que cette cause n'ait été plaidée ; on ne peut pas l'obliger de rendre cet argent, ni ses héritiers, s'il meurt avant le plaidoyer. Ce qui doit s'entendre s'il s'y étoit préparé, et s'il avoit pris quelque soin de l'affaire en faveur de laquelle il devoit plaider.

Un maître qui a loué un domestique pour un certain temps, ne peut, sans un juste sujet, le renvoyer avant le temps convenu. Il en est de même d'un domestique qui s'est loué à un maître pour le servir pendant un certain temps : leur obligation sur ce point est égale et réciproque ; parce que les conventions d'un contrat, qui ne sont contraires ni aux bonnes mœurs, ni aux lois, engagent étroitement ceux qui contractent : *contractus conventione legem accipere dignoscuntur.* Celui des deux qui ne les exécute pas, doit dédommager

l'autre du préjudice qu'il lui cause. Le maître, renvoyant son domestique avant le temps convenu, doit lui payer en entier le salaire qu'il lui a promis, et réparer le tort qu'il lui fait, si ce domestique n'a pas justement mérité d'être renvoyé. Pareillement le domestique qui quitte son maître avant le temps convenu, sans que le maître lui en ait donné un juste sujet, ne peut, en quittant, demander les gages que ce maître lui a promis; bien plus, si par sa sortie il cause du dommage à son maître, il est tenu de le réparer.

Lorsqu'un domestique mérite d'être renvoyé avant le temps convenu, il suffit que le maître lui paie ses gages à proportion du temps qu'il l'a servi; il ne lui doit aucun dédommagement. Le domestique n'en doit pareillement aucun au maître qui mérite qu'il l'abandonne avant ce temps-là; et ce maître ne peut, sans injustice, refuser de lui payer ses gages, au moins à proportion du temps qu'il l'a servi.

Lorsqu'une personne, étant réduite à l'indigence, s'offre pour domestique à de très-petits gages, celui qui devient son maître commettroit une injustice de se prévaloir de sa nécessité, pour ne pas lui payer les gages que demandent ses services. Cependant, si celui qui prend ce domestique n'en avoit aucun besoin, et ne le prenoit que pour céder à ses instantes prières, en sorte que le service que lui rend ce domestique, ne fût pas plus estimable que les gages qu'il lui donne, attendu qu'il pouvoit s'en passer: en ce cas, il n'est pas obligé de lui donner plus qu'il ne lui a promis.

Il faut juger de ce cas, comme de celui où quelqu'un a grand besoin d'une chose qui appartient à un autre, qui ne peut s'en passer sans en souffrir du dommage; alors le juste prix de cette chose n'est pas seulement ce qu'elle vaut, mais encore il faut l'estimer eu égard au dommage que souffre celui qui s'en prive pour l'autre qui en a besoin. Tout de même, dans le cas ci-dessus proposé, il ne faut pas estimer le service que rend

un domestique à son maître, par la valeur du service, mais seulement par rapport à l'utilité que le maître en reçoit. Ce principe n'autorise pas les domestiques qui croient leurs gages trop modiques, eu égard à la peine qu'ils ont et aux services qu'ils rendent, à voler leurs maîtres, sous prétexte de compensation. Cette fausse doctrine, qui ouvre la voie aux vols et qui n'est propre qu'à faire des domestiques infidèles, a été condamnée par le pape Innocent XI. et en 1700, par l'assemblée du clergé.

S'il arrive qu'un ouvrier se soit trompé dans le prix dont il est convenu pour faire un ouvrage, et qu'il y perde considérablement, quoiqu'il ait travaillé de son mieux, celui qui l'a fait travailler doit augmenter le prix dont il étoit auparavant convenu avec lui, et lui donner celui que vaut son ouvrage. On ne peut se prévaloir de l'erreur et de l'ignorance d'un ouvrier; on doit lui payer la valeur de ce qu'il a fait.

Il y a cependant deux cas où un ouvrier n'est pas en droit de demander une augmentation du prix dont il étoit convenu, lorsqu'il s'est trompé en faisant le marché de son ouvrage. Le premier cas est, lorsque celui qui l'a fait travailler, ne s'est engagé à faire faire l'ouvrage, par exemple, un bâtiment, que sur la parole de l'ouvrier, qui lui a assuré qu'il ne lui en coûteroit rien au-delà du prix qu'il lui demandoit, et pour lequel il lui a promis de faire cet ouvrage; à quoi celui pour qui il a été fait, ne se seroit jamais déterminé, s'il eût cru qu'il lui en coûteroit davantage. Le second cas, est celui où l'ouvrier, par quelque accident fortuit, comme le mauvais temps, a été obligé d'employer à son ouvrage plus de journées qu'il n'avoit cru: il n'a alors aucun droit de demander une augmentation de prix, parce que si un temps favorable lui avoit procuré le profit d'employer à cet ouvrage moins de journées qu'il ne croyoit lorsqu'il a fait son marché,

il ne seroit pas, pour cela, obligé de rien diminuer du prix convenu.

Si les lois civiles défendent seulement aux personnes qui contractent, de vendre au-delà de la moitié du juste prix, et si elles ne permettent pas de résoudre un contrat de louage, quoiqu'il y ait lésion d'outre moitié du juste prix, on ne doit les entendre que pour le tribunal extérieur, où les lois humaines, selon la remarque de saint Thomas, ne défendent pas tout ce qui est contraire à la vertu, mais seulement ce qui empêche le commerce des hommes. La loi divine, selon le même saint docteur, ne laisse rien d'impuni de ce qui est contraire à la vertu. C'est pourquoi il y a toujours de l'injustice, suivant cette loi, lorsque, dans les contrats, on ne garde pas l'égalité; et celui qui a plus que l'autre est obligé de le dédommager, si le dommage qu'il souffre est considérable.

Comme le contrat de louage est très-usité, qu'il intéresse toutes sortes de personnes et se fait pour beaucoup de choses; que les obligations des parties contractantes sont différentes et qu'il s'y commet plusieurs injustices, il est du devoir des curés, et il est recommandé à tous ceux de ce diocèse, d'entrer quelquefois, dans leurs prônes, dans le détail de ces obligations et de ces injustices, par rapport aux différentes conditions des personnes. Les confesseurs, particulièrement ceux qui travaillent dans les paroisses de la campagne, doivent se ressouvenir d'examiner, sur cette matière, les pénitens qui se présentent à eux au sacré tribunal.

Du Dépôt.

Le dépôt est un contrat par lequel on donne quelque chose en garde à un autre, qui s'en charge ordinairement gratuitement, pour en prendre soin, et la rendre lorsqu'il plaira à celui de qui il l'a reçue.

Dans le dépôt, on ne donne la chose que pour la garder, il faut que la chose soit actuellement donnée. Le dépôt doit, ordinairement, être gratuit; c'est un contrat qui est tout en faveur et pour l'utilité de celui qui commet son bien à la bonne foi et aux soins d'un autre. Le dépositaire peut cependant répéter les frais qu'il a faits pour la conservation et le transport de la chose déposée.

Le dépôt ne transfère aucune propriété de la chose déposée; c'est pourquoi ni la prescription, ni la compensation ne peut dispenser le dépositaire de rendre un dépôt. Le dépositaire ne peut donc retenir le dépôt pour ce que lui devroit d'ailleurs le déposant; il faut qu'il le rende, et qu'il agisse ensuite pour ce qui lui est dû.

Le déposant peut retirer la chose déposée, quand il lui plaît : le dépositaire ne peut se dispenser de la lui rendre au moment qu'il la demande; à moins qu'il n'en soit empêché par quelque obstacle qui ne puisse lui être imputée; comme, par exemple, si le dépôt étoit sous les sceaux, ou qu'il eût été saisi entre les mains du dépositaire: en ce dernier cas, le dépositaire ne doit pas rendre le dépôt avant qu'il ait main-levée de la saisie. Il faut en dire de même du cas où le dépositaire, après avoir fermé le dépôt sous la clef, seroit allé faire un voyage; alors le déposant est obligé d'attendre le retour du dépositaire, qui, ne gardant le dépôt que pour faire plaisir au déposant et pour son intérêt, n'est pas tenu de déranger ses affaires pour le lui rendre.

Le dépositaire peut et doit différer de rendre la chose déposée, lorsque le déposant la demande pour en faire un mauvais usage, ou pour nuire grièvement au prochain; par exemple, si le dépôt consiste en armes, et que le déposant les demande pour tuer injustement quelqu'un, le dépositaire doit les retenir jusqu'à ce qu'il voie qu'il n'y a plus lieu de craindre un pareil accident.

Le dépôt doit être rendu à celui qui l'a donné. Il y a cependant certains cas où l'on peut refuser de le lui rendre, savoir : 1. lorsqu'il a commis quelque crime, en punition duquel tous ses biens ont été confisqués; en sorte qu'il n'y a plus aucun droit. 2. Lorsque c'est un voleur qui a fait le dépôt, et qu'on vient à découvrir le véritable maître de ce qui a été déposé. 3. Lorsque le dépositaire s'est chargé de bonne foi, de la chose déposée, sans savoir qu'elle lui appartenoit à lui-même, ce qu'il n'a reconnu qu'après; en ce cas il peut la retenir.

Lorsque le dépôt a été fait pour être rendu à une tierce personne ou a plusieurs, sous certaines conditions, le dépositaire doit satisfaire exactement à ces conditions; il en est toujours cru à son serment, quand il n'y a point de preuves par écrit.

Le dépositaire doit rendre en espèce, la chose qui a été déposée, c'est-à-dire, la même qu'il a reçue. Néanmoins, si on n'avoit pas spécifié par le menu, les choses déposées, et qu'on les eût seulement appréciées, il suffiroit d'en rendre le prix. Si c'étoit une somme d'argent que l'on eût mise en dépôt, sans avoir fait marquer les espèces, mais en faisant seulement note de la somme, il suffiroit aussi de rendre cette somme, parce qu'en ce cas, le déposant seroit censé y avoir consenti. S'il paroissoit au contraire, non-seulement quelle somme a été déposée, mais aussi en quelles espèces, ou que le déposant eût mis ces espèces dans des sacs cachetés; il faudroit, dans le premier cas, rendre en mêmes espèces; et dans le second, rendre les sacs tels qu'on les a reçus.

Si la chose déposée est de nature à produire des fruits, le dépositaire doit en tenir compte au déposant. Si elle augmente ou si elle diminue de prix, c'est au déposant à en avoir le profit ou à en supporter la perte; parce qu'il est toujours demeuré le maître de la chose déposée.

Si celui qui a donné la chose en dépôt ne consent pas expressément ou tacitement, que le dépositaire s'en serve, celui-ci ne peut s'en servir : s'il s'en servoit, et que la chose déposée en diminuât de prix, il seroit obligé à en dédommager le déposant, qui alors ne seroit pas censé avoir consenti à cet usage. Si c'est de l'argent qu'on a déposé, et qu'il ait été mis dans un endroit fermé, il n'est pas permis alors au dépositaire d'y toucher. S'il a été déposé sans être enfermé, le dépositaire peut s'en servir; pourvu néanmoins qu'il soit assuré d'en avoir d'autre, pour le rendre lorsque le maître le demandera, parce qu'alors le dépositaire a un juste fondement de présumer que le déposant a consenti qu'il se servît de son argent.

Il y a encore deux autres cas où le dépositaire n'est pas censé se servir, contre l'intention du déposant, de ce qui lui a été donné en garde. Le premier est, quand les choses déposées consistent en poids et en mesure, et que le déposant n'a pas déclaré au dépositaire qu'il ne vouloit pas qu'il s'en servît. Le second est, lorsque le dépositaire est dans la bonne foi, et qu'il croit que le déposant consent qu'il fasse usage de la chose déposée. Hors les cas que nous venons d'expliquer, le dépositaire est coupable, s'il se sert de la chose déposée contre la volonté du déposant.

On distigue deux sortes de dépôts, l'un volontaire, l'autre nécessaire. Le volontaire est celui que le déposant fait de sa pure volonté, sans aucune contrainte, entre les mains ou d'un ami, ou de quelqu'autre en qui il a confiance. Le dépôt nécessaire est celui qui se fait par une espèce de contrainte et sans choix, à cause de quelque accident imprévu, comme sont la chûte d'une maison, l'incendie, le naufrage, le tumulte : alors la nécessité pressante contraint de confier la garde de son bien au premier qui se rencontre, dont on ne connoît pas l'intégrité, et auquel on ne l'auroit pas confié si la nécessité n'y avoit pas contraint.

Les engagemens des deux parties et leurs obligations sont à peu près les mêmes dans ces deux sortes de dépôts. Celui qui est chargé d'un dépôt nécessaire, est obligé à la fidélité, comme celui à qui on en a confié un volontaire.

Lorsqu'en logeant dans une hôtellerie, on a donné son argent à garder à l'hôte ou à l'hôtesse, c'est un dépôt nécessaire. Il en faut dire de même de ce qu'on confie aux messagers, maîtres des coches et voituriers. Si on enfermoit de l'argent dans les paquets qu'on leur donne à porter, sans leur déclarer cet argent, et sans en charger leurs registres, ils ne seroient pas responsables de cet argent; ils seroient dans le même cas qu'un dépositaire volontaire à qui on auroit confié une cassette fermée à clef, dans laquelle on auroit enfermé de l'argent, sans le lui faire voir ni l'en charger: il n'en seroit pas responsable, s'il n'y avoit ni fraude, ni dol: il seroit seulement tenu de rendre la cassette en l'état où il l'auroit reçue.

Il y a une autre sorte de dépôt, qu'on nomme séquestre, qui se fait lorsqu'une chose litigieuse est mise en main tierce, pour être conservée à celui à qui elle appartient. Le séquestre est volontaire ou conventionnel, judiciaire ou nécessaire. Il faut lire là-dessus les lois et les ordonnances, et avoir recours aux jurisconsultes.

Le dépositaire volontaire est obligé, en conscience, de prendre soin de la chose déposée, comme de son propre bien; de sorte que si elle périt par sa faute, il en est responsable; mais il faut pour cela, ordinairement, que la perte de la chose déposée soit arrivée par le dol du dépositaire ou par une faute notable; sa négligence ou son impéritie ne l'en rendroit pas responsable: c'est au déposant à s'imputer alors d'avoir si mal choisi pour ce dépôt. Ainsi, quand la perte de la chose déposée n'est arrivée que par une faute légère ou très-légère du dépositaire, il n'en est ordinairement pas tenu: le dépôt étant fait en faveur du seul déposant,

et pour sa seule utilité, il n'est pas juste que l'office que le dépositaire rend gratuitement au déposant, puisse lui être désavantageux. Il s'ensuit de là, qu'il n'est pas responsable de la perte de la chose déposée, arrivée par un cas fortuit, auquel il n'a donné lieu, ni par fraude, ni par sa faute.

On doit regarder le dépositaire comme de mauvaise foi, et par conséquent obligé à réparer le dommage qu'il a causé, lorsqu'il perd le dépôt sans rien perdre de ce qui lui appartient; par exemple, s'il avoit enfermé ce qui étoit à lui, et qu'il eût laissé sur une table la chose déposée; ce qui marqueroit son attention à conserver son bien, et son peu de soin à conserver le dépôt.

Il y a, selon le droit civil, plusieurs cas où le dépositaire est tenu de restituer, quand la chose déposée est perdue ou détériorée par sa faute, quoique légère, ou par cas fortuit.

Le premier cas est celui où le dépositaire s'est chargé de tous les accidens qui pourroient arriver au dépôt: il est tenu alors, même des cas fortuits; parce que la convention des parties tient lieu de loi. Le second cas est celui où le dépositaire a refusé de rendre le dépôt dans le temps qu'il lui a été demandé, et qu'il pouvoit le rendre; il est alors responsable d'une faute très-légère; il est même chargé des cas fortuits. Le troisième cas est celui où le dépositaire est payé du soin qu'il prend de la chose déposée; il est tenu alors d'une faute légère. Le quatrième cas est celui où le dépositaire, sachant que le déposant cherchoit un homme très-soigneux pour lui confier son dépôt, s'est offert lui-même de le garder; mais, dans ce dernier cas, quoiqu'il soit responsable d'une faute, même très-légère, il ne répond pas des cas fortuits. Le cinquième cas, enfin, est celui où le dépositaire se sert de la chose déposée contre la volonté du déposant: si elle vient alors à se perdre, même par un cas fortuit, il est obligé d'en répondre.

Un héritier qui trouve un dépôt dans les biens de celui à qui il succède, sans pouvoir connoître si c'en est un, et qui le consume dans la bonne foi, même à son propre usage, n'est pas tenu de le restituer lorsqu'il reconnoît ensuite que c'étoit véritablement un dépôt; à moins qu'il n'en fût devenu plus riche, et qu'il n'eût les moyens de le faire : car alors il seroit obligé de suivre les règles que nous avons marquées en parlant des possesseurs de bonne foi, qui reconnoissent dans la suite du temps avoir consumé un bien qui ne leur appartenoit pas.

Le dépositaire n'est obligé de rendre le dépôt que dans le lieu où il l'a reçu, et où il a promis de le garder; il n'est pas tenu de le transporter au domicile de celui qui le lui a confié, si ce n'est qu'il l'eût mis, de mauvaise foi, en un autre lieu que celui où il devoit le garder : la raison est, que le dépôt n'oblige qu'à la simple garde. Ainsi, le dépositaire qui, après avoir pris des mesures très-justes, renvoie le dépôt au déposant, qui le lui redemande, ne lui en répond pas, s'il périt ou s'il est endommagé en chemin. D'où il s'ensuit encore, que celui à qui appartient le dépôt, doit payer les frais du transport; à moins qu'à l'insu du maître, le dépositaire n'ait porté ce dépôt hors du lieu où il lui avoit été confié : car alors celui-ci doit porter les frais, et même la perte, en cas que la chose déposée vienne à périr, ou soit endommagée pout avoir été de nouveau transportée dans le lieu où elle devoit être gardée.

Si le dépôt, ayant été volé au dépositaire, avoit été transporté dans un pays éloigné, il ne seroit pas obligé à faire les dépenses nécessaires pour l'en faire revenir; ce seroit au voleur à le faire : le dépositaire n'y seroit même pas obligé, au refus du voleur, à moins que le vol ne fût arrivé par sa faute.

Du Gage.

Le contrat de Gage est celui par lequel une personne qui emprunte de l'argent, met quelque chose entre les mains et en la possession réelle et actuelle du prêteur ou créancier, pour assurance de sa dette; à la charge que cette chose sera rendue au débiteur, lorsqu'il aura payé entièrement la dette pour raison de laquelle le gage a été donné. Le gage, étant donné pour sûreté de ce qui est dû, peut se garder jusqu'à ce que le paiement en ait été fait.

Le contrat de gage diffère de l'engagement, en ce que le gage s'entend d'un meuble, et que l'engagement s'entend d'un immeuble, dont le créancier est mis en possession. Par l'hypothèque, le débiteur oblige et affecte un immeuble à son créancier, pour l'assurance de sa dette, mais dont il retient toujours la possession et la jouissance.

Il y a le gage judiciaire, et le gage conventionnel. Le gage judiciaire est celui qui est saisi par autorité de justice; par exemple, quand on saisit les meubles d'un homme en vertu d'une sentence. Le gage conventionnel est celui qui est volontairement donné par le débiteur à son créancier. Nous allons parler de ce dernier.

Il est permis de prêter sur gages, parce qu'on peut prendre des assurances pour être payé de la chose qu'on prête. Cette précaution n'est défendue ni par le droit naturel, ni par le droit canonique et civil. Mais le prêt sur gages n'est permis, en France, qu'en observant ce qui est ordonné et prescrit par l'ordonnance de 1673, concernant le commerce (*Tit.* 6. *art.* 8. *et* 9.). Cette loi prévient les abus et les fraudes qui pourroient se commettre dans le prêt sur gage. Elle veut qu'aucun prêt ne soit fait sur gage, qu'il n'y en ait

un acte pardevant notaire dont doit être retenue minute (1) et qui doit contenir la somme prêtée et les gages qui ont été délivrés; à peine de restitution des gages. Elle ajoute que les gages qui ne pourront être exprimés dans l'obligation, doivent être énoncés dans une facture ou dans un inventaire dont sera fait mention dans l'obligation, et que la facture ou l'inventaire contiendra la quantité, qualité, poids et mesure des marchandises ou autres effets donnés en gage. Ces formalités sont si sagement ordonnées, que les confesseurs ne doivent pas souffrir que ceux qui prêtent, prennent des gages sans les observer et ils doivent engager les prêteurs qui le refusent, à rendre ces gages.

Il y a deux sortes de meubles. Il y en a de superflus dont on peut se passer; tels sont la vaisselle d'argent, les montres, les diamans, les tapisseries, etc. Il y en a dont les personnes ne peuvent se passer pour se couvrir, se nourrir, ou gagner leur vie; tels sont les charrues et les chevaux à un laboureur; les ustensiles et les outils à un ouvrier; les habits à un pauvre. Il n'est pas permis de prendre en gage les meubles de cette dernière espèce: c'est une cruauté propre à attirer la malédiction du ciel sur ceux qui en sont coupables.

Le gage n'étant donné que pour assurance de la dette, l'on ne peut pas plus s'en servir que d'une chose donnée en dépôt. Si l'on se sert du gage, on commet un péché et on est obligé de diminuer la dette à proportion de l'usage que l'on a fait du gage; à moins que le gage ne fût une de ces sortes de choses que les amis ont coutume de se communiquer mutuellement, sans exiger que l'on en paie l'usage.

Il n'est pas permis à celui qui emprunte, de mettre

(1) Art. 2074 du code civil.

en gage un effet mobiliaire qui ne lui appartient pas sans le consentement de la personne à qui il appartient: un pareil gage ne peut tenir lieu d'assurance de la dette qu'il contracte: ce seroit une injustice manisfeste et qui pourroit préjudicier à celui à qui ce gage appartiendroit, d'en donner à son insu la possession à un tiers. Le propriétaire du meuble mis en gage peut alors le revendiquer et se le faire rendre sans payer la dette pour laquelle il a été engagé. Ainsi c'est une injustice, non-seulement à l'égard de celui à qui appartient le gage, parce qu'il court risque de le perdre, mais encore à l'égard de celui de qui on a emprunté; parce qu'il peut être contraint de rendre ce gage sans être payé de ce qu'il a prêté.

Le créancier et le débiteur ne peuvent convenir ensemble, que si, dans un certain temps la dette n'est pas payée, la chose mise en gage demeurera au créancier. Cette convention est condamnée par le pape Innocent III. par saint Charles, par le Concile de Bordeaux de 1583, par l'assemblée générale du clergé de France, tenue à Melun, en 1579. Elle sert de moyen pour pallier l'usure, en autorisant à garder un gage qui vaudroit plus que la somme prêtée. On peut seulement stipuler que le gage demeurera au créancier suivant la juste estimation qui en sera faite : (1) en sorte que si le gage vaut plus que la somme empruntée, le créancier rendra l'excédant au débiteur, et s'il vaut moins, ce sera le débiteur qui paiera au créancier ce qui manquera pour acquitter toute la dette.

On demande sur lequel des deux, ou du créancier, ou du débiteur, doit tomber la perte du gage, lorsqu'il périt entre les mains du créancier.

Il faut distinguer : si le gage est gâté ou a péri par

(1) Voyez l'art. 2078 du code civil.

la faute du créancier, c'est lui qui en doit porter la perte; parce que, dès qu'il est en possession du gage, il est obligé d'en prendre soin. Si le gage périt entre les mains du créancier par un cas fortuit, ou c'est sans qu'il y ait de sa faute, ou c'est par sa faute: si cela arrive sans qu'il y ait de sa faute, il n'en est pas garant; mais si le cas fortuit étoit une suite de sa négligence, ou de quelque faute, il en seroit tenu, par exemple, si ce gage avoit été volé par un de ses domestiques. La raison est, que, quoique le créancier ait le gage entre ses mains, il n'en est pas le maître et ne peut le devenir même par prescription, et que le gage est délivré pour faire plaisir à celui qui prête, savoir, pour sa sureté, et à celui à qui on prête, parce qu'en donnant cette sûreté, il trouve plus facilement à emprunter: or, c'est un principe, que, quand les conventions sont à l'avantage des deux contractans, on n'est chargé de la perte de la chose qui sert de matière au contrat, que quand on est sans faute. Cette faute doit être notable ou légère. Celui des deux contractans entre les mains duquel le gage est péri par une faute trés-légère, n'est tenu d'en payer la valeur à celui qui en est le maître, que lorsqu'il en est convenu, ou qu'il ne l'a pas rendu au temps auquel il devoit le rendre: dans ce dernier cas, il seroit même tenu des cas fortuits.

DES Cautions.

ON appelle *Caution* celui qui s'oblige pour un autre qui emprunte, lorsque l'obligation de ce dernier n'est pas assez sûre. On le nomme encore *fidéjusseur;* parce que c'est sur sa bonne foi que s'assure le créancier, qui peut s'adresser à lui pour être remboursé, en cas que le débiteur ne puisse pas le payer: il faut cependant auparavant

paravant que ce dernier ait été déclaré insolvable, après avoir été poursuivi juridiquement; à moins que les parties contractantes ne soient convenues que le créancier pourra attaquer celui des deux qu'il voudra, ou du débiteur, ou de sa caution; parce qu'alors celui qui est caution se constitue aussi principal débiteur. Celui qui est caution pour un autre, diffère de celui qui promet de payer pour un autre, en ce que celui-ci est le seul obligé de payer, au lieu que celui-là n'est ordinairement obligé, qu'au cas que le principal débiteur soit insolvable.

Les cautions s'obligent pour autrui, comme les coobligés qui n'ont pas contracté, pour leur propre affaire; mais avec cette différence, que ces coobligés qui s'engagent pour un autre, ne laissent pas d'entrer dans l'obligation principale pour le paiement de la dette; au lieu que les cautions ne s'obligent que pour l'assurance de la dette principale et ne s'engagent de la payer de leurs propres deniers, qu'en cas que le débiteur soit ou devienne insolvable.

Il y a deux sortes de cautions : la première est la judiciaire, c'est-à-dire, celle qui est ordonnée par la loi et par le juge; la seconde est appelée extrajudiciaire, qui est lorsque quelqu'un s'oblige volontairement à payer la dette d'un autre, au cas qu'il n'ait pas de quoi y satisfaire. Il ne s'agit ici que de la dernière.

Il est permis, en conscience, d'exiger des cautions de ceux à qui l'on prête: il n'y a à cela rien d'injuste, rien que de conforme à la loi naturelle. Le Saint-Esprit autorise cette sage précaution d'un créancier; il loue celui qui a la charité de répondre pour son prochain; mais aussi il condamne l'injustice et l'imprudence de ceux qui, en se rendant cautions d'un débiteur, savent certainement qu'ils n'ont pas assez de bien pour satisfaire le créancier, en cas que le débiteur soit ou devienne insolvable: la raison en est claire, ce seroit abuser le créancier et lui donner lieu de risquer et de perdre la somme qu'il donne.

Il est permis à un créancier non-seulement d'exiger de son débiteur une caution, mais aussi de lui demander un certificateur de cette caution. Par certificateur, on entend celui qui certifie que la caution est solvable dans le temps qu'il l'assure, et par-là s'engage de payer au lieu et place de cette caution, s'il est certain qu'elle ne fut pas solvable dans le temps qu'il l'a certifié. Il y a cette différence entre la caution et le certificateur de la caution, que la caution doit payer pour le débiteur, en cas qu'il devienne insolvable dans la suite des temps; au lieu que le certificateur n'est pas responsable de la caution pour la suite des temps, en cas qu'elle devienne depuis insolvable: il ne fait que certifier qu'elle est bonne et solvable au temps qu'il le certifie, et ne répond que pour ce temps-là: il n'est pas garant des évènemens futurs qui peuvent intéresser les affaires de ce cautionnant.

Toutes ces précautions d'un créancier qui exige de son débiteur une caution, ou qui lui demande un certificateur de sa caution, ne peuvent être taxées d'usure, dès qu'il ne les prend que pour s'assurer de la restitution des deniers qu'il prête, sans rien exiger ni recevoir au-dessus de ce capital.

Celui qui cautionne un autre, ne peut s'obliger à donner davantage que celui pour qui il s'oblige; parce que son obligation n'est qu'un accessoire de l'obligation principale et qu'il ne peut pas y avoir davantage à l'accessoire qu'au principal. Une caution peut au contraire promettre moins que le débiteur, en ne répondant, par exemple, que de la moitié de la dette: quoique le débiteur ait promis purement et simplement, la caution peut ne promettre que sous condition. Mais si le débiteur n'a promis que sous condition, la caution ne peut promettre purement et simplement; comme elle ne peut promettre de payer sur-le-champ, si le débiteur ne promet de payer que dans un certain temps, dans un an, par exemple.

Celui qui cautionne ne peut, sans usure, exiger de la personne dont il répond, un profit pour raison de sa caution, ou parce qu'il court risque de payer pour elle. La raison est, qu'une caution ne court risque que de l'insolvabilté du principal débiteur, au cas que, celui-ci ne pouvant payer, elle soit obligée de le faire pour lui : ce risque étant intrinsèque au prêt, n'est pas un titre légitime qui donne droit à la caution de rien exiger du débiteur pour qui elle répond ; parce que celui-ci est toujours tenu de rembourser sa caution si elle paie pour lui. D'ailleurs, exiger des intérêts de celui dont on est caution, c'est comme si l'on prêtoit au débiteur par le moyen du créancier.

On peut, sans usure, être caution d'un débiteur à la prière du créancier, en se faisant donner par le créancier un certain profit pour ce cautionnement. La raison est, que ce que reçoit alors la caution du créancier, n'est qu'en vertu du contrat d'assurance de la dette, non en vertu d'aucun prêt, mais à raison du danger dont la caution se charge; lequel danger est une chose appréciable et pour laquelle par conséquent la caution peut, sans usure, tirer un juste prix, à proportion du danger qu'elle court. Cela suppose néanmoins que la dette que la caution assure, soit caduque et incertaine; car, si l'on étoit assuré que toute la somme dont le créancier prie d'être caution, sera payée, on ne pourroit, sans usure, rien exiger de lui; à moins que ce ne fût pour les frais qu'on seroit obligé de faire pour l'en faire payer.

Celui qui prête de l'argent à un autre, ne peut exiger de cette personne aucun intérêt sur ce fondement, qu'il ne lui demande pas une caution qu'il avoit droit de lui demander. La raison est, que la grâce que le créancier fait au débiteur, en ne lui demandant pas une caution, ne détruit pas l'obligation que le débiteur a de le rembourser; elle n'ajoute qu'un plus grand risque d'insolvabilité; et c'est ce qui ne peut être un

titre légitime pour percevoir des intérêts, parce que ce péril est intrinsèque au prêt.

Celui qui est caution d'un autre, peut pactiser avec le créancier pour se rédimer du cautionnement: car, si celui qui est caution d'une dette, à la prière du créancier, peut en recevoir une certaine somme à cause de son cautionnement, pourquoi un créancier ne pourra-t-il pas exiger, de celui qui est caution de ce qui lui est dû, une somme ou quelque intérêt pour la décharge que cette caution lui demande, pourvu que ce soit en proportion du péril auquel il s'expose en accordant cette décharge à la caution?

Le principal débiteur est obligé de restituer tous les dommages qu'a soufferts la caution pour avoir répondu pour lui, toutes les fois qu'il en est arrivé par sa faute à la caution; par exemple, parce qu'il a différé de payer au temps convenu.

L'héritier d'une personne qui étoit caution d'une autre, est, après la mort de cette personne à laquelle il succède, obligé d'être caution de la même manière que cette personne l'étoit. Le droit civil l'ordonne ainsi.

Du Jeu.

Le jeu est une espèce de contrat par lequel deux ou plusieurs personnes conviennent réciproquement, selon les règles du jeu auquel ils jouent, de perdre ou de gagner l'argent ou autre effet qu'ils mettent au jeu.

Le jeu est donné comme un remède pour délasser, et ainsi que le sommeil est donné au corps pour réparer ses forces par le repos, de même le jeu est donné à l'esprit, afin que, par quelque divertissement, il cesse de s'appliquer à la considération des choses spéculatives ou pratiques, et que, par ce moyen, il puisse

réparer ses forces, et comprendre ensuite, avec plus de facilité, les choses auxquelles il s'appliquera.

On peut distinguer trois sortes de jeux. Il y en a qui sont tout de hasard, comme sont les jeux de dés, et certains jeux de cartes, tels que le pharaon, le lansquenet, etc. Il y en a qui sont tout d'adresse ou de combinaisons: tels sont les jeux d'échecs, de dames, de billard, de paume, etc. Il y a des jeux mixtes, où il y a autant d'esprit et d'adresse que de hasard: tels sont les jeux de piquet, d'hombre, de quadrille, de trictrac, etc.

Le jeu en général et de soi n'est point mauvais : l'on ne parle point ici des jeux malhonnêtes. Le jeu est de la nature de ces choses dont l'on peut bien ou mal user. En effet, si l'on regarde ce que c'est que le jeu, de la manière dont on le prend ordinairement, et dont il est ici pareillement question, c'est un contrat par lequel des parties conviennent qu'à celui qui sera le vainqueur, appartiendra ce qui est déposé au jeu, ou ce dont on est convenu. C'est un combat de deux ou plusieurs personnes, dont la fin principale est le plaisir et le délassement de l'esprit: or, ce contrat n'est point défendu de soi ou de droit naturel. Le hasard qui peut s'y rencontrer quelquefois, ne le rend point mauvais: car, comme une personne peut faire une donation absolue de ce qui lui appartient, elle peut de même en transférer le domaine à quelqu'un sous quelque condition honnête, soit que cette condition arrive fortuitement, soit par l'industrie de celui à qui l'on veut transférer le domaine de son bien. Dans les contrats d'assurance, dans les partages et dans toutes les autres occasions dans lesquelles il y du danger de perdre, et où, pour le bien de la paix, l'on expose des choses au sort, l'on ne voit pas que le hasard y produise rien de mauvais: et, pour parler du jeu de hasard en particulier, l'on y peut jouer quelquefois pour se ré-

créer ou pour divertir une autre personne, par exemple, quelque repas ou quelque peu d'argent.

En effet, bien loin que le hasard de soi rende le jeu mauvais, il semble au contraire qu'il contribue à rendre le plaisir du jeu plus grand: car ce qui applique moins est plus propre à divertir : or, ce qui dépend du hasard et de l'évènement fortuit, applique moins; et, comme il surprend aussi davantage, il paroît pareillement plus propre à donner du plaisir, que ce qui est l'effet de l'industrie. A quoi l'on peut ajouter, que la perte que l'on fait dans les jeux de hasard, est plus supportable, parce qu'elle est, ce semble, moins honteuse. Il n'y a donc rien de blâmable dans le jeu en général, et dans la convention que les joueurs font entr'eux. Les mauvaises circonstances qui peuvent se rencontrer dans le jeu, le rendent, à la vérité, illicite; mais, absolument parlant, le jeu ne l'est pas. La vue du gain ne rend point non plus le jeu criminel, à moins que l'affection n'en soit déréglée. Quoi qu'il en soit de cette fin particulière que se propose celui qui joue, il est certain que la fin principale du jeu, pour laquelle il a été institué, qui est le divertissement, bien loin de rendre le jeu illicite, le rend au contraire fort utile et comme nécessaire à l'homme.

L'homme est né pour le travail et pour des occupations, soit intérieures, soit extérieures, qui sont capables de l'appliquer et de diminuer notablement ses forces : comme elles sont bornées, il succomberoit bientôt, s'il ne prenoit quelque relâche et ne suspendoit pour quelque temps son action. Ce délassement, à l'égard de l'esprit, est le plaisir, comme le repos l'est à l'égard du corps. Néanmoins comme l'homme, par la corruption de son cœur, est capable même d'abuser des bonnes choses, et encore plus de celles qui sont indifférentes, saint Thomas, parlant du jeu en général (2. 2. *q.* 168. *a.* 2.), reconnoît qu'il y a une vertu qui le règle selon que la raison le prescrit, par rap-

port au lieu, au temps, aux personnes, à la fin qu'on se propose, et généralement par rapport aux circonstances qui doivent accompagner le jeu, afin qu'il soit licite. Ce saint docteur donne à cette vertu le nom *d'Eutrapélie.* Ce nom signifie une habitude qui porte à se servir quelquefois, dans la conduite de la vie, de certaines choses, pour se donner une satisfaction honnête et agréable. C'est ce qui montre encore davantage que le jeu de soi n'est point mauvais, puisqu'il y a une vertu qui le modère. Je veux, dit saint Augustin (*Lib.* 2. *Music. cap. ult.*), que vous ayez quelque indulgence pour vous : car il est d'un homme sage, de cesser de temps en temps les exercices auxquels il est appliqué.

Si l'on considère le jeu dans la pratique, l'on y peut remarquer les circonstances suivantes : jouer souvent, et jouer pour gagner de l'argent; jouer des sommes considérables, dont la perte peut incommoder les affaires de ceux qui jouent : elles détruisent la fin du jeu, et par conséquent elles le rendent mauvais. Pour expliquer ceci davantage, il faut observer que le jeu étant, comme nous l'avons déjà dit, un délassement de l'esprit dont l'homme a besoin de temps en temps pour être plus en état de retourner à ses occupations ordinaires, l'on ne doit donc point faire du jeu une occupation; c'est néanmoins ce que font ceux qui jouent souvent, et qui s'adonnent au jeu. Le jeu est utile en ce qu'il donne du plaisir, dit saint Thomas (*Loc. cit. a. q.*) : or, l'on ne doit point chercher dans la vie le plaisir pour l'amour du plaisir. On ne se le propose point comme une fin, poursuit ce saint docteur, mais comme un moyen pour mieux agir ou pour rendre l'homme plus capable des fonctions de son état : c'est un dérèglement qui n'est point sans péché, de jouer souvent et de se faire du jeu une occupation ordinaire; comme si l'homme avoit été formé pour le jeu et pour l'amusement, et non au contraire pour des

choses plus sérieuses et plus élevées. Ceux qui jouent souvent, emploient au jeu des temps considérables, de sorte que, quand il n'y auroit point d'autre dérèglement que la perte notable qu'ils font du temps, c'en seroit assez pour rendre quelque jeu que ce soit criminel.

C'est une autre circonstance qui rend le jeu illicite, que d'y jouer par un esprit de cupidité, c'est-à-dire, principalement dans la vue du gain. On demeure d'accord que la vue précisément du gain, ne rend pas le jeu illicite, selon le sentiment commun. On peut souhaiter de gagner en jouant, sans pour cela pervertir la nature et la fin du jeu: car tout homme qui joue et qui désire de gagner, ne joue pas toujours principalement pour le gain; cette vue du gain peut être en lui une occasion de jouer, sans laquelle il ne joueroit pas, sans être pour cela la fin principale qu'il se propose en jouant. Mais l'on ne peut pas, sans quelque dérèglement, jouer dans la vue principale de gagner; ce seroit faire du jeu un commerce et un trafic pour avoir de l'argent. Ne jouer que pour l'argent et dans une vue principale du gain, cela ne procède pour l'ordinaire que d'avarice et de cupidité; ce qui n'est point sans péché.

Quand la passion que ceux qui jouent ont de gagner, les porte à jouer de grosses sommes par rapport à leur état, c'est un autre dérèglement, ou une troisième circonstance qui rend le jeu, quel qu'il soit, tout-à-fait criminel, parce qu'on s'expose à s'incommoder notablement et sa famille, ou à faire un tort considérable à son prochain, ce qui est contre la charité. De sorte que de jouer souvent, de perdre son temps à jouer en poussant le jeu trop loin, de jouer dans la seule vue du gain, de jouer de grosses sommes, ce sont des circonstances opposées à la fin pour laquelle le jeu a été institué. Un jeu de la sorte est la récréation d'un avare, et non d'un chrétien.

Ces circonstances qui sont capables de rendre mauvais toutes sortes de jeux, se rencontrent bien plus souvent dans les jeux de hasard; parce que, comme ils plaisent davantage, l'on s'y adonne aussi plus volontiers, et l'on y joue plus souvent des sommes considérables, soit dans la vue principale d'y faire un plus grand gain, soit pour regagner plus vite et en un coup, ce qu'on a perdu en plusieurs. Il suit de là que tous les désordres qui arrivent dans tous les autres jeux auxquels l'on joue souvent, et où l'on expose de grosses sommes, sont plus fréquens dans les jeux de hasard. D'un autre côté, comme les évènemens en sont plus différens et plus subits, ces sortes de jeux sont aussi plus capables d'allumer les passions, et de produire tous les mauvais effets dont des passions irritées peuvent être la cause. Le hasard, par exemple, qui devroit donner du plaisir, est au contraire souvent une occasion de s'emporter et de blasphémer le saint nom de Dieu, auquel on attribue communément les cas fortuits. Ces raisons ont toujours fait regarder, dans l'Eglise et dans l'état, les jeux de hasard comme très-pernicieux.

Il faut remarquer que, par le jeu de hasard, l'on entend ici celui qui est de pur hasard, ou celui dans lequel le hasard a plus de part que l'industrie, et dans lequel la fortune règle principalement et en peu de temps, la perte ou le gain qui s'y fait. C'est d'un jeu de cette espèce qu'il est ici question; et nous disons qu'il a été défendu dans tous les siècles, depuis le commencement de l'Eglise jusqu'à présent. Il est facile de le reconnoître, puisque les conciles, les Pères, les auteurs ecclésiastiques et les princes, l'ont condamné de temps en temps.

Dans les canons 42 et 43, de ceux qu'on attribue aux apôtres, l'ecclésiastique ou le laïque qui s'adonne au jeu de hasard, est excommunié, à moins qu'il ne

se corrige. Il suffit, pour encourir cette censure, d'y jouer souvent, *aleæ deserviens.*

Saint Clément d'Alexandrie, dans les instructions qu'il donne aux fidèles (*Pædagog. lib.* 3. *c.* 11.), leur défend expressément les jeux de hasard; parce que l'oisiveté causée par l'amour déréglé des plaisirs déshonnêtes, les produit ordinairement. Ce Père a donc regardé les jeux de hasard comme des divertissemens ordinairement criminels.

L'auteur du traité contre ceux qui s'adonnent aux jeux de hasard, traité qui se trouve parmi les œuvres de saint Cyprien, dit que les jeux de hasard sont de l'invention du démon; que ce sont des piéges tendus pour la perte des fidèles, un mal incurable, une source de maux, comme de parjures, de fureur, d'entretiens qui ne peuvent être inspirés que par le démon; de calomnies, de meurtres, et la cause enfin de la ruine des familles. Cet auteur ajoute, que les mains des joueurs sont des mains armées jour et nuit pour se perdre et se détruire; qu'ils perdent en un moment ce que leurs pères ont acquis en plusieurs années, avec beaucoup de sueur et de travail. Enfin, cet auteur dit que les jeux de hasard sont pernicieux; que Dieu y est offensé mortellement; que l'on n'y voit que des emportemens sans raison; que la vérité en est bannie, pour y laisser la place au seul mensonge qui y triomphe.

Le concile d'Elvire (*Can.* 79.) ordonne que celui qui jouera aux jeux de hasard, sera excommunié et privé de l'assemblée des fidèles. Il pourra néanmoins, ajoute ce concile, y être admis un an après s'être corrigé de ce péché. Ce canon suppose qu'il y a péché mortel à jouer aux jeux de hasard, puisqu'il le punit d'une aussi grande peine que celle de l'excommunication. Mais il faut que le concile d'Elvire ait cru cette faute bien grande, puisqu'il ordonne qu'on ne lévera l'excommunication, que quand le joueur excommunié aura fait une année de pénitence.

Dans le même siècle et le suivant, les Pères ont cru que les jeux de hasard étoient un grand péché, ou qu'ils étoient la cause de péchés considérables. Saint Ephrem, dans ses sermons, dit aux fidèles qu'ils y ont renoncé solennellement dans leur Baptême, et à tous les autres péchés. Il dit, malheur à ceux qui jouent aux jeux de hasard, puisqu'ils se privent d'eux-mêmes de la participation du corps et du sang de Jésus-Christ.

Saint Basile (*Hom.* 8. *in Hexaëm, circa finem.*) dit que les jeux de hasard ne produisent que des blasphèmes, des querelles très-fâcheuses, et quantité d'autres crimes qui sont des suites de la cupidité; que le démon qui préside à ces jeux, anime de folie et de fureur les dés des joueurs. A quoi bon, poursuit-il, parlant des joueurs, mortifier son corps par le jeûne, pendant que l'âme est chargée de mille péchés et de mille crimes?

Saint Basile ne peut pas parler de la sorte contre les jeux de hasard, sans supposer au moins que, quoiqu'ils ne soient pas mauvais en soi, néanmoins ordinairement et dans la pratique, ils produisent les mauvais effets qu'il marque en cet endroit, lesquels se réduisent à deux chefs. Le premier, c'est que les jeux de hasard exposent à de grands péchés; le second, qu'ils font perdre aux joueurs le mérite des bonnes œuvres qu'ils pourroient faire d'ailleurs.

Saint Ambroise (*de Tob. cap.* 11.) décrit le malheur des personnes qui jouent à ces sortes de jeux, et fait assez connoître qu'ils causent un mal cruel qu'on doit éviter, par le détail qu'il fait des différens mouvemens de crainte et de joie qui agitent les joueurs, des dangers, des pertes et des chagrins auxquels ils sont exposés.

Plusieurs s'imaginent, dit saint Chrysostôme (*Tom.* 1. *Hom.* 15. *ad popul.*), que ce n'est pas un grand péché de jouer aux jeux de hasard; mais ils ne con-

sidèrent pas que ces jeux causent une infinité de maux dans la vie: car souvent ils produisent des blasphèmes, la perte des biens, les emportemens, les querelles, les injures, et quantité d'autres crimes beaucoup plus effroyables.

Saint Augustin (*in Ps.* 40. *n.* 5.) met les jeux de hasard au nombre des plaisirs criminels.

Tous ces témoignages des cinq premiers siècles font assez connoître que l'Eglise a défendu les jeux de hasard, et qu'elle a cru qu'il falloit éloigner de la participation des Sacremens, ceux qui étoient habitués à ces sortes de jeux, sans avoir dessein de se corriger. On ne peut pas dire que l'Eglise a demandé des premiers chrétiens une perfection qu'elle n'a pas exigé dans la suite : car elle a défendu et dû défendre dans tous les temps, ces jeux qu'elle a toujours regardés comme une cause ou comme une occasion ordinairement prochaine de plusieurs grands péchés.

Isidore de Séville (*Lib.* 18. *origin. C.* 68. *de interdict. aleæ.*) dit que les jeux de hasard ont été défendus par les lois tant ecclésiastiques que civiles, comme étant inséparables de tromperie, de mensonge, de parjure, de haine, de perte de biens.

Le concile quinisexte de Constantinople, appelé aussi *in Trullo*, parce qu'il fut assemblé dans le palais de l'empereur, défend formellement (*Can.* 50.) à tous les fidèles tant ecclésiastiques que laïques, sous peine d'excommunication, de jouer aux jeux de hasard.

Un concile d'Ausbourg, dans le dixième siècle, ordonne que les évêques, les prêtres et les diacres qui jouent aux jeux de hasard, et qui ne veulent pas renoncer à cette pratique, soient déposés, ainsi que le 42e canon des apôtres le prescrit.

Un autre concile d'Ausbourg, tenu en 1548, parlant généralement de ceux à qui l'on doit refuser la sainte communion, ordonne que ceux qui jouent conti-

nuellement aux jeux de hasard, soient de ce nombre, à moins qu'ils ne se corrigent.

Pierre de Blois (*Epist.* 74. *ad Archid.*) dit qu'il ne faut pas s'étonner qu'un jeune homme devienne vicieux, quand son père a souffert qu'il se soit adonné au jeu.

Jean de Salisbéri, évêque de Chartres, pensoit pareillement que ces sortes de jeux sont pernicieux.

Le quatrième concile général de Latran, sous Innocent III. défend aux ecclésiastiques de jouer aux dés et aux autres jeux de hasard: il ne veut pas même qu'ils regardent jouer. Cette défense ne doit point paroître trop sévère: car ce concile veut faire voir par-là combien, selon l'esprit de l'Eglise, les ecclésiastiques doivent éviter ces sortes de jeux. On voit ces défenses plusieurs fois réitérées dans des conciles particuliers de France qui ont été assemblés depuis, et dans plusieurs statuts synodaux d'évêques.

La raison pour laquelle l'Eglise ne veut pas que les ecclésiastiques voient jouer, ou s'appliquent et demeurent exprès pour voir jouer aux jeux de hasard, c'est pour n'avoir point d'occasion de perdre du temps, pour ne les point approuver par leur présence, pour ne s'y point intéresser, pour ne point participer aux péchés qui s'y commettent; c'est enfin pour ne pas devenir joueurs, en voyant jouer les autres.

Saint Bonaventure dit que ceux qui jouent aux jeux de hasard, sont d'injustes possesseurs de ce qu'ils gagnent; qu'on doit le restituer aux pauvres, à moins que l'on n'ait induit celui avec qui l'on a joué; que le jeu, qui, dans son principe, est l'avarice, est un péché mortel; qu'il est une occasion de commettre plusieurs péchés.

Alexandre de Halez soutient de même que les jeux de hasard sont mauvais, et que le gain qu'on y fait est injuste et sans titre.

Thomas de Chanteprès, évêque de Cambrai, assure que ceux qui jouent aux jeux de hasard sont si

préjudiciables au monde, qu'il est difficile de rien trouver de plus méchant.

Saint Raymond, dans sa somme, dit que c'est un péché mortel, selon les canons des apôtres, de jouer aux jeux de hasard; parce que, outre la cupidité d'y gagner, les mensonges et les blasphèmes, la perte du temps, le scandale, le mauvais exemple, le mépris des lois de l'Eglise, et plusieurs autres maux s'y rencontrent.

Alvarus Pélagius, évêque de Portugal, dit que ce n'est pas seulement un péché mortel de jouer au jeu de hasard, mais que ce jeu est encore une source de crimes.

Un concile de Langres, en 1404, défend aux ecclésiastiques, principalement à ceux qui sont dans les Ordres sacrés, de jouer en aucune manière aux jeux de hasard.

Saint Bernardin de Sienne (*Tom.* 3. *Serm.* 33. *in Dominic.* 5. *Quadrages.*), parlant des jeux de hasard par rapport à toutes sortes de personnes, après avoir montré les maux dont ils sont la cause, dit que ceux qui prêtent leur maison pour jouer, pèchent et sont responsables de tous les péchés qui se commettent à l'occasion du jeu; que ceux qui prêtent de l'argent, qui fournissent ce qui est nécessaire pour jouer, comme les cartes, les dés, pèchent mortellement; que ceux qui regardent jouer les autres, qui parient ou qui prennent parti, offensent Dieu mortellement; comme les juges et les magistrats des lieux, lesquels se damnent quand ils peuvent empêcher qu'on ne joue à ces sortes de jeux, et qu'ils négligent de le faire; que les pères, les mères, les maîtres, qui n'empêchent point les jeux de hasard, pèchent grièvement; que ceux qui jouent, comme ceux qui vendent des cartes, des dés, etc. pour jouer, sacrifient tous au démon.

Saint Antonin, en condamnant les jeux de hasard, condamne encore ceux qui favorisent les joueurs, soit

en leur prêtant de l'argent, ou des cartes, ou des dés, soit en leur donnant retraite, de même que les magistrats qui ne les empêchent pas, lesquels, ajoute ce saint, pèchent grièvement. Il dit positivement que c'est un péché mortel de jouer une somme considérable aux jeux de hasard, principalement dans la vue du gain. Il faut même que ce saint archevêque ait cru les jeux de hasard bien mauvais, puisqu'il a douté si le dérèglement qu'ils renferment, n'étoit pas assez grand pour rendre le gain qu'on y fait, non-seulement illicite (ce qu'il suppose comme certain), mais encore injuste.

On trouve même plusieurs auteurs qui ont dit qu'on doit regarder comme injuste le gain fait au hasard, et qu'il doit être restitué. De ce nombre sont Alexandre de Halez, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Raymond, Paludan, le cardinal de la Tour-brûlée, Alvarus Pélagius, Panorme, Tostal.

Saint François de Sales dit que les jeux de hasard sont des récréations non-seulement dangereuses, mais encore mauvaises, condamnées par les lois civiles et ecclésiastiques; que la joie que l'on a de gagner dans ces sortes de jeux est injuste, puisqu'on ne la peut avoir que par la perte et le déplaisir de son prochain, et même souvent de ses meilleurs amis (*Introd. à la Vie dévote. Part. 3. Ch.* 32.).

Le jeu de hasard est un dérèglement et un mal beaucoup plus considérable pour les ecclésiastiques qui y sont adonnés, qu'à l'égard des laïques; tant à cause de la sainteté de cet état, qui doit les éloigner des divertissemens du monde qui leur sont défendus, tels que sont les jeux de hasard, qu'à cause du grand exemple qu'ils doivent donner aux séculiers par une vie toute grave et toute sérieuse, et qui doit, selon saint Ambroise, être différente de celle du peuple. Les jeux de hasard déshonorent les ecclésiastiques, en

rendant méprisables au peuple leur ministère et leurs personnes.

C'est pour cette raison que le concile de Trente (*Sess.* 22. *cap.* 1. *de Reform.*) a renouvelé toutes les ordonnances anciennes des saints conciles et des souverains pontifes, par lesquelles les jeux de hasard ont été défendus aux ecclésiastiques. Et parce qu'on auroit pu objecter que les laïques peuvent quelquefois jouer aux jeux de hasard, sans commettre un grand péché, le concile veut nonobstant, que les ecclésiastiques s'en abstiennent, parce que ce qui peut être une faute légère à l'égard d'un séculier, en peut être une grande en la personne des ministres de l'Eglise.

On ne peut pas soutenir que, lorsque le concile de Trente a défendu les jeux de hasard aux ecclésiastiques, il ait regardé ces jeux par rapport aux mauvaises suites qu'ils ont souvent, comme de scandale, de dissipation de biens, etc. puisqu'il n'auroit pas pu, dans cette vue, les passer pour des fautes légères, et à des laïques même; par conséquent ce concile a regardé ces jeux dans une vue moins criminelle, qui est celle de la récréation; de sorte que l'on peut dire que les ecclésiastiques ne peuvent point faire leur récréation, sur-tout fréquente, de ces sortes de jeux.

Saint Charles, qui a possédé parfaitement l'esprit du concile de Trente, défend les jeux de hasard, dans le premier concile de Milan, principalement aux ecclésiastiques, et ne veut pas qu'ils y regardent jouer, ou qu'ils permettent qu'on y joue dans leurs maisons. Il ne veut pas non plus que quand ils joueront aux jeux permis, par exemple, pour la santé, ils y jouent publiquement ni de l'argent, ni autre chose même peu importante.

Ce saint cardinal, en parlant des jeux de hasard à l'égard de toutes sortes de personnes, veut qu'on donne le nom de pécheurs publics et scandaleux à ceux qui jouent aux jeux de hasard, ou qui tiennent leurs mai-

sons

sons ouvertes pour ceux qui veulent jouer. Dans les quatrième et cinquième conciles de Milan, il dit savoir par expérience que les jeux de hasard produisent souvent des larcins, des brigandages, des fourberies, des blasphèmes et autres crimes de même nature. Dans un autre endroit, il regarde ceux qui s'adonnent à ces sortes de jeux, comme si abominables, qu'il défend qu'on les reçoive avec les autres pélerins, dans les lieux fondés par la piété des fidèles, et établis pour exercer l'hospitalité; il veut qu'on leur en ferme la porte, *tanquàm nequissimis hominibus.*

Ce que le concile de Trente a défendu touchant les jeux de hasard, à l'égard des ecclésiastiques, et ce qui a été pareillement réglé par saint Charles sur le même sujet, a été suivi par plusieurs conciles particuliers qui ont été tenus peu de temps après dans les différens endroits de la France, ou autre part. *Que les clercs*, dit le concile de Bordeaux, en 1582, *s'abstiennent entièrement, tant en particulier qu'en public, des jeux de hasard, de ceux de dés, des cartes, et de tous les autres jeux défendus, qui sont messéans à leur profession.*

On trouve pareillement les jeux de hasard défendus aux ecclésiastiques, dans le concile général de Latran, en 1215, sous le pape Innocent III. dans le concile d'Alby, en 1254; dans celui de Béziers, en 1255; dans celui de Saltzbourg, en 1274, lequel y ajoute (*can.* 10.) la peine de suspense contre les clercs désobéissans; dans le concile de Bude, en 1279; dans celui de Wirtzbourg, en 1287; dans celui d'Angers, en 1448; dans celui de Tolede, en 1473, qui défend aux clercs de jouer soit en public, soit en particulier; enfin, dans les conciles de Sens des années 1485 et 1528.

On peut donc dire que l'Eglise n'a jamais eu qu'un même esprit touchant les jeux de hasard, qui est de les défendre généralement dans tous les siècles. Il n'y a presque pas de point touchant la discipline ou la mo-

rale, sur lequel on se trouve plus réuni que sur celui qui condamne les jeux de hasard.

Dans les statuts synodaux de Saint-Malo, en 1618, art. 12. l'on reconnoît que, dans l'Eglise par les saints conciles, et dans l'état par les ordonnances royales, les jeux de hasard sont défendus. A plus forte raison, ajoutent ces statuts, défendons à tous clercs constitués ès-Ordres sacrés, sous peine de suspense, de jouer; joint que d'ailleurs il leur est même prohibé d'y voir jouer par le concile de Latran sous Innocent III.

Dans le rituel de Chartres, de l'année 1627, au titre de l'examen des pénitens, il est marqué qu'un pénitent doit s'examiner s'il a joué aux jeux défendus.

Dans les statuts synodaux de Cahors, imprimés en 1638, il est défendu à tous prêtres, curés et autres ecclésiastiques du diocèse, de jouer aux jeux publics, à tous jeux de cartes, de dés et autres.

Le rituel d'Orléans, de l'année 1642, porte que les confesseurs doivent interroger, si, à ceux qui jouent à des jeux qui sont péché mortel, on a prêté maison, table, chandelles et autres choses pour jouer.

Le rituel de Périgueux de l'an 1651, ordonne que le confesseur interrogera son pénitent, s'il n'a point joué aux jeux de hasard; et aussi si, en trompant, il n'a point gagné au jeu.

Par les statuts de Clermont, en 1653, les ecclésiastiques sont déclarés incapables d'absolution, jusqu'à ce qu'ils soient disposés à obéir à la constitution qui défend aux ecclésiastiques les jeux prohibés de dés et de cartes.

On pourroit encore apporter plusieurs autres rituels, dans lesquels l'on suppose que les jeux de hasard sont défendus : comme ceux de Besançon, de Limoges, de Langres, le dernier de Paris, et le dernier de Clermont.

On trouve pareillement dans un grand nombre de statuts synodaux de différens diocèses, la défense sévère et particulière des jeux de hasard aux ecclésiastiques.

On peut faire plusieurs réflexions sur tout ce que nous venons de dire du jeu. La première, quoique les jeux de hasard ne soient pas mauvais par eux-mêmes, et que l'esprit de l'Eglise n'ait point été de les condamner dans les cas où l'on n'y joueroit point d'argent, et dans ceux où l'on en joueroit peu; néanmoins, si on les regarde dans la pratique ordinaire, comme les Pères et les conciles les ont regardés, ils sont censés mauvais, et on doit les condamner, particulièrement quand l'on y joue souvent et de grosses sommes, parce qu'ils exposent ordinairement les joueurs à de grands inconvéniens et à de grands désordres : tels que sont la perte considérable du temps, une négligence notable de ses devoirs, des juremens et des blasphèmes, des mensonges et des tromperies, des impiétés, des querelles, des inimitiés, des batteries et meurtres, des vols, des désespoirs et autres excès où la fureur du jeu porte un joueur, principalement quand il a perdu son argent, et qu'il se voit hors d'état de se rétablir de ses pertes.

Quoiqu'il n'arrive pas toujours qu'un joueur tombe dans un ou plusieurs de ces inconvéniens, cela n'empêche pas que les lois de l'Eglise et des princes contre les jeux de hasard, ne soient justes : car les lois ne doivent pas seulement défendre les grands maux qui se commettent souvent, mais elles doivent encore en éloigner les occasions.

Le cardinal Tolet assure que les jeux de hasard sont ordinairement accompagnés de circonstances dangereuses; que le péché qu'on commet, en y jouant, est le plus souvent mortel; qu'il est difficile d'excuser d'une faute mortelle celui qui joue une grosse somme; que quand le droit positif n'auroit point défendu les jeux de hasard, la loi naturelle qui défend de s'exposer sans sujet légitime à un péril prochain d'offenser Dieu, subsisteroit toujours; que ceux qui jouent de grosses sommes ou les perdent, sont dans l'occasion prochaine de péché mortel, et que c'est pour cela qu'ils pèchent mortelle-

ment. Soto soutient pareillement, que les jeux de hasard exposent souvent ceux qui jouent de grosses sommes, à faire des fautes considérables ; et que c'est une voie ouverte pour ruiner les plus illustres familles.

Quoi qu'il en soit de l'opinion de plusieurs célèbres théologiens, qui veulent qu'on soit obligé de restituer à qui que ce soit, tout ce que l'on a gagné de considérable aux jeux de hasard, l'on doit supposer comme une chose certaine, que les jeux de hasard sont défendus; et que non-seulement on pèche mortellement en jouant souvent des sommes considérables aux jeux de hasard, où l'on peut facilement et en peu de temps se ruiner, mais encore lorsqu'en jouant des sommes modiques, ou en jouant souvent, on se met en danger de négliger son devoir en chose notable; ou lorsque, par une trop grande passion pour le jeu, on se soucie peu de s'exposer à l'occasion prochaine d'agir contre ce que Dieu ou l'Eglise commande : ce qui arrive plus ordinairement dans les jeux de hasard que dans les autres.

La seconde réflexion regarde les ecclésiastiques qui jouent souvent aux jeux de hasard.

Si l'on considère ce que les conciles généraux et particuliers en ont ordonné, ce que saint Charles a fait sur ce sujet, mais principalement ce qu'en a dit le concile de Trente, (*Sess.* 22. *cap.* 1. *de Reform.*) il est certain que les jeux de hasard leur sont très-rigoureusement défendus, particulièrement quand ils sont dans les Ordres sacrés; de sorte que le péché qu'ils commettent, en jouant, n'est point léger.

Les jeux de hasard ne conviennent donc point aux ecclésiastiques : la sainteté de leur état et le parfait exemple qu'ils sont obligés de donner aux laïques, demandent qu'ils aient des récréations plus nobles et plus édifiantes; et enfin, si les saints canons leur défendent de voir jouer à ces sortes de jeux, l'on ne peut croire qu'ils laissent la liberté d'y jouer. On doit conclure de cette doctrine que, les bénéficiers n'étant pas autant les maîtres

du revenu de leurs bénéfices, que le sont les laïques de ce qui leur appartient, on ne peut que les regarder comme plus coupables encore de jouer les revenus de leurs bénéfices. Il y a des docteurs célèbres, qui disent qu'il est bien à craindre qu'un prêtre ne pèche mortellement quand il joue aux jeux de hasard; et c'est ce que le concile de Trente semble dire par ces paroles de l'endroit que nous avons ci-dessus marqué, où il défend les jeux aux ecclésiastiques: *levia etiam delicta quæ in ipsis maxima essent, effugiant.*

On ne peut pas dire que l'Eglise ne leur défende que les jeux en public. Ce que nous avons rapporté ci-dessus du concile de Bordeaux, en 1582, combat cette réponse, et ne souffre pas cette interprétation. C'est aussi l'esprit du concile de Sens, en 1528 : il permet les jeux d'industrie aux ecclésiastiques, pourvu que ce ne soit pas en public; mais il leur défend sans distinction les jeux de hasard; il ne veut pas même qu'ils en soient les spectateurs.

Quand même on supposeroit que les ecclésiastiques pourroient quelquefois jouer innocemment aux jeux de hasard, cela n'empêche point qu'on ne puisse dire, généralement parlant, qu'ils doivent s'en abstenir : car il suffit à l'Eglise, pour faire une défense générale aux ecclésiastiques de jouer aux jeux de hasard, que ces jeux aient ordinairement de mauvaises suites, particulièrement à leur égard ; c'est pourquoi ses ministres doivent encore plus éviter la transgression de ces lois que les laïques. En effet, le jeu ne convient point aux ecclésiastiques, dit Soto; ils doivent au contraire le fuir, parce qu'ils doivent être plus portés aux larmes et à la tristesse, qu'à la joie : leur condition est de pleurer les péchés du peuple, au lieu de les augmenter par leurs mauvais exemples.

La coutume ne peut autoriser les ecclésiastiques à jouer aux jeux de hasard. Plus un mal est autorisé par la coutume, plus il est déplorable, parce qu'il en de-

vient plus incurable; de sorte que ceux qui suivent cette coutume, la fortifient davantage, et en deviennent plus coupables.

On peut inférer de cette seconde réflexion que, dans toutes les occasions où les laïques, en jouant aux jeux de hasard, commettent un péché mortel, les ecclésiastiques, dans les mêmes circonstances, en sont à plus forte raison coupables : ils offensent même alors Dieu plus grièvement; parce que l'obligation qu'ils ont de pratiquer la vertu et de mener une vie mortifiée, est plus grande, et par conséquent ils donnent plus de scandale par leur jeu, que ne font les laïques. C'est pourquoi les confesseurs doivent être moins indulgens à leur égard, pour leur donner l'absolution.

Une troisième réflexion à faire sur ce que nous venons de dire du jeu, c'est qu'on peut, sans péché, jouer de l'argent aux jeux où l'adresse et l'industrie ont la meilleure part : comme sont les jeux des boules, du palet, des dames, des échecs, de la paume, du billard, etc. c'est le sentiment de saint Thomas (*2. 2. q.* 168. *art.* 2). Mais il faut prendre garde que le jeu ne soit pas alors illicite par les circonstances du temps, du lieu, des personnes, de l'avidité, de la quantité d'argent : car, si l'on joue un jour de fête, pendant un temps un peu considérable; ou si un autre jour on perd beaucoup de temps au jeu; ou si l'on joue dans un lieu saint; ou si l'on joue dans un lieu public avec scandale; ou si c'est un ecclésiastique qui joue en public, ou avec quelque indécence; ou si l'on joue avec une excessive passion, ou avec une avidité démesurée du gain; ou si l'on s'expose à perdre une somme notable; alors on pèche en jouant, quoique l'on joue un jeu de soi honnête et permis. Mais si, en évitant toutes ces circonstances, on règle tellement son jeu, qu'on soit éloigné de violer aucun commandement de Dieu ou de l'Eglise, l'on ne pèche pas en jouant à un jeu honnête, tels que sont ceux que nous venons de marquer.

Ce que disent la plupart des gens du monde, et sur-tout les dames, pour autoriser leur conduite à l'égard du jeu, n'est d'aucune solidité, et ne peut empêcher les confesseurs de reprendre les joueurs de profession, et d'exiger d'eux qu'ils se corrigent.

1. On s'imagine que les personnes qui ne sont pas de condition à travailler, peuvent disposer de leur temps à leur gré, n'ayant point d'ailleurs d'autre occupation. Mais le temps qu'on emploie à jouer, quand on joue si souvent, est un temps perdu et mal employé : c'est une faute dont les joueurs de profession sont coupables, puisqu'ils passent la plus grande partie du temps à jouer. La vie ne nous est pas donnée pour être employée à des choses aussi futiles, selon la remarque du sage (*Sapiens.* 15. 12.), quand il reprend certains libertins qui se persuadoient le contraire.

Le bon emploi du temps a toujours été très-recommandé aux chrétiens. Pour nous y engager, les saints Pères nous disent que le temps est une chose précieuse, qu'il est court, qu'il est irrévocable. Il est précieux, parce qu'il nous est donné pour faire notre salut, et, par conséquent, pour faire de bonnes œuvres qui nous le fassent mériter. Le temps est si précieux, dit saint Bernardin de Sienne, que, comme le nombre de nos cheveux est compté, Dieu compte aussi tous les momens de notre vie; il n'en échappera aucun dont il ne faille lui rendre compte un jour. Le temps est court et de peu de durée; c'est une autre raison pour en faire bon usage. Nous sentirons cette vérité principalement à l'heure de la mort, où, faisant réflexion sur notre vie, nous verrons qu'elle a passé comme un instant; en un mot, la brièveté de la vie est telle, qu'elle ne laisse presque le loisir que de se préparer à la mort. Enfin, le temps passé est sans retour; c'est de quoi nous avertit l'apôtre, dans sa lettre aux Galates, chap. 6. quand il dit que nous devons *opérer le bien pendant que nous en avons le temps.* Saint Paul ne

dit pas, remarque saint Bernardin, *Operemur ludum dùm tempus habemus*, mais, *operemur bonum.*

Quand une personne peut disposer de son temps, et qu'elle n'a point d'emploi qui l'attache, ou à servir le public, ou à avoir soin de quelque chose en particulier, elle ne peut pas dire pour cela qu'elle n'a rien à faire : car il n'y a aucune personne, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 168. *art.* 3. *ad.* 3.), qui, par rapport à elle-même, n'ait des actions sérieuses auxquelles elle doit s'occuper : comme de servir Dieu, de travailler à mortifier ses passions, et à veiller sur les mouvemens de son cœur pour en éloigner le péché. En un mot, ce que l'on donne si fréquemment au jeu, on le dérobe souvent, ou aux offices de charité qu'on pourroit rendre aux personnes affligées, ou aux devoirs de son état, ou aux soins de sa famille dont on doit répondre un jour; de sorte que ce temps, qu'on donne si souvent au jeu, n'est pas ordinairement innocent, puisqu'il est souvent, ou contre la charité, ou contre la justice.

C'est pourquoi, pour prévenir cet inconvénient, il faut jouer rarement. Le jeu est un remède dont on ne se sert que dans la nécessité, pour remédier à l'accablement et à l'ennui qui suit d'un travail ordinaire ou d'une occupation continuelle; le jeu est un plaisir dans la vie de l'homme, que l'on peut comparer au sel qui fait l'assaisonnement des viandes, et dont l'on prend peu.

Quoiqu'on ne puisse approuver le jeu excessif des hommes, soit qu'ils jouent trop souvent, soit qu'ils jouent de grosses sommes, il faut avouer néanmoins, que les femmes ont encore beaucoup moins de raison de jouer : car leurs affaires ne demandent pas une aussi grande application d'esprit. Cependant l'on voit que les femmes jouent souvent; de sorte que, quand elles sont possédées de la passion du jeu, ce qui n'est que trop fréquent, elles passent les nuits entières à jouer, et oublient entièrement les soins qu'elles doivent à leur

famille, à leurs domestiques et à leur ménage. Les dames doivent s'accoutumer à quelque travail des mains, pour éviter les inconvéniens que l'on doit craindre du jeu; elles doivent imiter cette héroïne dont il est parlé dans l'Ecriture (*proverb.* 31. 13.), et s'occuper à des ouvrages utiles ou convenables à leur condition. Il seroit à désirer, et on doit les y exhorter, qu'elles travaillassent, non-seulement pour éviter l'oisiveté, mais encore pour faire la charité aux pauvres, à l'exemple de plusieurs saintes reines et grandes princesses.

Après tous les témoignages rapportés sur le jeu, l'on doit conclure que les défenses contre les jeux de hasard subsistent encore dans le siècle où nous sommes, comme dans les précédens; de sorte que l'on ne peut pas alléguer que les lois qui condamnent ces sortes de jeux, ne sont plus en vigueur. Il est vrai que, par la coutume, l'on ne prescrit plus la peine qui est attachée aux jeux de hasard, par les lois, comme l'excommunication, etc. il est encore vrai qu'on peut plus ou moins, en de certains temps, poursuivre la punition contre les joueurs qui scandalisent une ville ou tout un quartier; mais pour être tolérés, leur péché n'en est pas moindre; il demeure toujours.

D'ailleurs, on peut dire contre la prétendue coutume, qui, selon les joueurs, a dérogé aujourd'hui aux lois contre les jeux de hasard, que les lois ecclésiastiques et civiles, qui tendent à la réforme de quelque désordre notable, sont toujours censées subsister pendant que le désordre subsiste : or, il faut que les joueurs fassent voir que le jeu de hasard, tel qu'il se pratique de nos jours, n'est plus un désordre, qu'il n'est plus cause des maux que l'Eglise et les princes veulent empêcher. Pour lors on pourra demeurer d'accord, que les lois qui défendent les jeux de hasard, sont abrogées par le non usage.

Au contraire, le jeu n'étoit jamais parvenu à l'excès où on le voit présentement; jamais il n'a été aussi préju-

diciable à l'état et à la Religion ; de sorte que quand il n'y auroit eu, en aucun temps, des lois positives contre le jeu de hasard, il y auroit aujourd'hui une nécessité pressante d'en faire. Il ne faut donc pas dire que l'usage a abrogé la loi ; à moins qu'on ne veuille aussi soutenir que le vice a prescrit contre la vertu, le crime contre la loi ; ce qui seroit un renversement de la police de l'Eglise, de l'état et de tout droit ; puisque plus le vice seroit commun et la corruption générale, moins on auroit droit de corriger l'un et l'autre, et de recommander la vertu.

Ce n'est pas par la coutume qu'on doit juger des vices et des vertus : ce que la coutume a rendu commun, n'est pas toujours permis ou véritable, selon saint Augustin. Ce n'est pas la première fois que, pour se maintenir dans une possession paisible d'une passion qui attache fortement, et pour n'être point exposé aux remords de sa conscience, l'on se flate de la coutume et d'un usage prétendu. Le pape Innocent III. dans une lettre qu'il écrivit à l'archevêque de Tours, au sujet d'un ecclésiastique à qui l'on reprochoit de jouer aux jeux de hasard, et qui se défendoit en disant que c'étoit la coutume de plusieurs ecclésiastiques du clergé de France, répondit que cette coutume n'étoit qu'une corruption, et qu'elle ne pouvoit servir d'excuse légitime. Après quoi le pape conclut qu'il falloit casser l'élection qu'on avoit faite de cet ecclésiastique à une dignité de l'Eglise, puisqu'il étoit joueur, et qu'il ne faut point ouvrir la porte des dignités aux indignes et aux infâmes, tels que sont des ecclésiastiques qui s'adonnent au jeu, que ce pape appelle des pestes qu'il faut exterminer.

S'il y a des confesseurs assez lâches ou assez ignorans, pour laisser tranquilles les personnes qui s'adonnent au jeu, et pour ne pas exiger, avant que de les absoudre, qu'elles changent de conduite, les joueurs doivent regarder comme un effet de la colère de Dieu, d'avoir

pour conducteurs des ministres muets, qui ne les avertissent point de leurs devoirs, ni du malheur et du danger de leur état. N'est-il pas honteux, par exemple, que, dans le sein du christianisme, l'on voie tant de personnes, et sur-tout de celles qu'on dit être du grand monde, jouer les jours presqu'entiers de dimanche et de fête, sans en donner aucune partie à la piété, qu'une messe basse, entendue à la hâte et sans dévotion? Ne voit-on pas tous les jours les confesseurs de ces sortes de personnes, lesquels connoissent ce désordre, et devroient les en avertir, n'oser cependant l'entreprendre; en sorte que ce mal et ce scandale demeurent sans remède? Le silence de pareils confesseurs, ne peut point servir de preuve, pour juger qu'une chose n'est pas mauvaise quand ils n'en reprennent point. Ils sont du nombre de ces ministres prévaricateurs qui suivent, dans ces occasions, les mouvemens des personnes qu'ils devroient conduire; qui *détruisent la vigne* du Seigneur; qui donnent *de fausses consolations* à son peuple; qui ne servent qu'à entretenir les pécheurs dans une vie molle et relâchée. Ce sont des directeurs choisis exprès, pour laisser vivre les pénitens à leur volonté, et des docteurs prédits par saint Paul, auxquels on a recours, parce qu'ils sont propres à satisfaire au désir de ceux qui ne peuvent souffrir qu'on leur prêche la saine doctrine et la véritable morale de Jésus-Christ.

Il suit de tout ceci, que ceux qui font du jeu leur ordinaire et principale occupation; qui jouent souvent aux jeux de hasard, soit lorsqu'ils donnent à jouer chez eux, soit lorsqu'ils vont jouer chez les autres; qui, dans la vue principale de gagner, font du jeu un commerce où sont exposées des sommes considérables, qu'ils perdent ou qu'ils gagnent; qui jouent dans des académies publiques, dans lesquelles, pour l'ordinaire, on ne va jouer que par une avidité insatiable de gagner l'argent des autres, sont dans un mauvais état et dans une disposition de péché mortel, non-seulement parce que,

s'ils donnent à jouer chez eux, ils sont responsables de tous les désordres qu'occasione le jeu, mais encore, parce que, jouant souvent, ils se mettent dans l'occasion prochaine d'offenser Dieu grièvement, en s'exposant aux inconvéniens qui accompagnent ou qui suivent ordinairement la passion du jeu, et sur-tout les jeux de hasard. C'est pourquoi si les joueurs de profession, après avoir été suffisamment avertis, ne veulent pas se corriger, les confesseurs doivent leur refuser l'absolution, jusqu'à ce qu'ils aient changé de conduite, et leur représenter que ce grand attachement qu'ils ont pour le jeu, ne vient point de Dieu, mais du démon. *Non Deus dat ludere*, dit saint Chrysostôme, *sed diabolus.* Voilà les règles qu'il est ordonné de suivre à tous les confesseurs de ce diocèse, lorsqu'ils confesseront des pénitens adonnés au jeu.

Une pénitence propre à corriger et à éprouver un joueur d'habitude, c'est de lui ordonner de restituer en tout ou en partie ce qu'il a gagné au jeu, selon le pouvoir qu'il en a actuellement, par forme de satisfaction, quand même il n'y seroit pas d'ailleurs obligé.

Il y a trois cas où les docteurs conviennent qu'on est obligé de restituer ce qu'on a gagné au jeu, même aux jeux d'adresse ou mixtes, et, dans ces cas, il faut faire ces restitutions aux personnes à qui l'on a gagné.

Le premier est, quand on a gagné de l'argent au jeu, à des personnes qui ne pouvoient aliéner leur bien, ni par conséquent l'exposer au jeu : telles sont les femmes qui sont en puissance de mari, à moins qu'elles ne jouent ce que leurs maris leur ont donné pour leurs menus plaisirs; tels sont aussi les mineurs, qui jouent ce dont ils ne peuvent disposer; tels sont les furieux et les prodigues interdits, qui ne peuvent disposer de leurs biens; tels sont enfin les religieux, qui n'ont rien en propre, et les clercs bénéficiers, dont les revenus, après leur honnête entretien prélevé, doivent retourner aux pauvres. Il n'y a, dit saint Antonin,

que la modicité des sommes qu'on peut avoir gagnées loyalement à ces personnes, qui peut quelquefois dispenser de ces restitutions; parce qu'il est à présumer que ceux qui auroient droit de s'opposer aux pertes qu'elles font au jeu, consentent qu'elles s'exposent à les perdre au jeu, pour leur récréation. Lorsqu'on a gagné à ces personnes des sommes un peu considérables, on doit les restituer en cet ordre : si c'est à des mineurs, ou à des prodigues, ou à des religieux qu'on les a gagnées, la restitution doit être faite aux pères, ou aux curateurs et tuteurs, ou aux supérieurs; si c'est à des femmes, à leurs maris.

Le second cas où l'on est tenu de restituer ce qu'on a gagné au jeu, même d'adresse ou mixte, est lorsqu'on a contraint une personne à jouer, ou qu'on l'y a engagée par menaces, par injures, par importunités pressantes et excessives. Les docteurs estiment qu'alors celui à qui on a gagné son argent, est censé n'y avoir pas consenti, et n'avoir joué que par force. On regarde ces menaces, ces injures, cette trop grande importunité, comme une espèce de violence qui fait que celui qui est ainsi pressé ne joue que parce qu'il ne peut s'en dispenser, et pour céder à de si vives instances. Celui qui n'a fait qu'inviter un autre à jouer, n'est tenu, pour cela, à aucune restitution; si, au contraire, celui qui a été ainsi forcé de jouer, gagne, il n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il ne fait aucun tort à celui qui l'a contraint à jouer. On regarde encore comme une espèce de violence pour forcer un autre à jouer, qui oblige pareillement à restitution, de lui dire que l'on ne paiera pas ce que l'on a déjà perdu, s'il ne continue pas à jouer.

Le troisième cas est, lorsqu'on a gagné en trompant. Ceux qui sont présens au jeu, peuvent quelquefois être les complices de ces fraudes, en faisant signe à un joueur, par exemple, pour lui donner connoissance du jeu de celui avec qui il joue; en donnant,

par malice, un mauvais conseil à un joueur, pour lui faire jeter une carte mal à propos, etc. Ces complices sont obligés de restituer ce qu'ont perdu ces joueurs par leurs manœuvres injustes. On doit, en cas de fraude, restituer à celui qui a perdu, non-seulement ce qu'il a perdu, mais encore ce qu'il eût certainement ou probablement gagné, si on ne l'avoit pas trompé. Si le gain qu'il eût fait sans cette fraude étoit seulement douteux, on doit lui restituer à proportion de l'espérance qu'il avoit de gagner.

On doit encore regarder comme tromperie qui oblige à restituer, celle de feindre qu'on ne sait pas le jeu, pour engager un autre à jouer, quoiqu'on joue beaucoup mieux que lui; de lui cacher la supériorité considérable que l'on a sur lui, par l'habileté dans le jeu que l'on va jouer; de jouer ce que l'on sait qu'on ne pourra pas payer si l'on perd, avec l'espérance, si l'on gagne, de retirer ce qu'on gagnera.

Quant à ceux qui tiennent des brelans publics, qui donnent à jouer aux jeux de hasard dans leurs maisons, pour en tirer du profit, qui louent ou prêtent leurs maisons aux joueurs de profession, on doit leur refuser l'absolution jusqu'à ce qu'ils aient renoncé à cet indigne commerce condamné par les lois.

De la Promesse.

La promesse est un contrat, puisqu'elle engage véritablement la personne qui promet; c'est un contrat imparfait, puisqu'il n'engage que celui qui promet, et qu'il se forme par son seul consentement.

La promesse est un contrat par lequel une personne s'engage et s'oblige librement, sincèrement et gratuitement, à faire en faveur d'une autre, ou à lui donner une chose licite et possible.

Il n'y a point de contrat qui demande plus de liberté

que la promesse ; puisqu'elle dépend entièrement de la volonté de la personne qui la fait, laquelle ne s'oblige que parce qu'elle le veut bien.

La promesse est un engagement sincère : en sorte que, qui promet extérieurement et qui n'a point dessein de s'obliger, soit parce qu'il n'agit pas sérieusement, soit parce qu'il use de feinte pour tromper, ne fait pas une véritable promesse qu'il soit tenu d'accomplir. Mais il commet un mensonge, en parlant contre son sentiment; et il pèche contre la bonne foi, en promettant ce qu'il ne veut pas accomplir. Il ne pèche cependant pas en n'accomplissant point ce qu'on attend de lui, n'ayant point contracté d'obligation ; mais, s'il a causé quelque dommage à quelqu'un, en promettant de cette manière, il est tenu de réparer tout le tort qu'il lui a fait; il peut même être obligé à réparer l'injure qu'il lui a faite.

La chose promise doit être permise; ainsi, toute promesse contraire aux bonnes mœurs, ou défendue, est nulle et ne produit aucun engagement. En promettant une chose mauvaise, l'on pèche; l'on fait bien en n'accomplissant pas alors sa promesse, et en l'accomplissant on fait un nouveau péché.

On est obligé, en conscience, d'exécuter ce qu'on a promis, quand la promesse a été acceptée par celui en faveur de qui elle a été faite : *mutare consilium quis non potest in alterius detrimentum*, dit le droit (*Reg.* 33. *in* 6.). Manquer à sa promesse, c'est une infidélité, selon saint Thomas (2. 2. *q.* 110. *art.* 3. *ad* 5.).

Il faut que la promesse, pour obliger, soit acceptée par la personne en faveur de qui elle a été faite, parce qu'on ne peut être engagé avec quelqu'un qu'il ne le veuille, c'est-à-dire, qu'il n'y ait eu une convention faite avec lui. Cela doit être supposé dans l'intention de celui qui a promis. Cette acceptation doit être connue de celui qui promet; et on doit par conséquent s'exprimer, ou par paroles, ou par signes. Plusieurs doc-

teurs pensent que le silence de celui à qui l'on promet, suffit pour marquer son acceptation, si la promesse est à son avantage. Si la promesse est faite en l'absence de celui à qui on promet, son acceptation peut être faite par procureur.

Une promesse, revêtue de toutes les conditions que nous venons de marquer, oblige en conscience; celui qui ne l'accomplit pas, pèche mortellement, si la chose promise est considérable et d'une grande importance. Pour juger l'importance de la chose promise, il faut la considérer, non-seulement en elle-même, mais encore par rapport à la personne qui a promis, à celle en faveur de laquelle la promesse a été faite, aux autres circonstances et aux autres suites qui peuvent arriver de l'exécution ou de l'inexécution de la promesse.

En fait de promesse, la chose promise, pour être matière d'importance, doit être plus considérable que par rapport à d'autres sujets; une somme, par exemple, pourroit être considérable et matière grave à l'égard de l'usure et du vol, qui seroit censée matière légère et peu considérable à l'égard d'une promesse.

L'obligation contractée par une promesse, cesse, 1. lorsque la chose promise devient inutile ou nuisible à celui auquel on l'a promise; lorsqu'il est impossible, ou justement défendu à celui qui a promis, de tenir sa promesse, parce qu'alors la promesse cesse.

2. Lorsque celui à qui la promesse a été faite, remet l'obligation contractée avec lui, parce qu'alors il cède son droit.

3. Lorsque la promesse a été faite pour une cause qui n'a pas eu ou n'a pas lieu, comme si on avoit promis de faire un présent à quelqu'un dont on croyoit avoir reçu de grands services, et qui n'en a rendu aucun, ou de donner une dot à une fille qui étoit alors pauvre, mais qui depuis a hérité de biens considérables.

4. Lorsque deux personnes s'étant promis réciproquement quelque chose, une des deux a manqué à

sa

sa parole, n'ayant pas fait ce qu'elle avoit promis, elle ne mérite pas qu'on accomplisse la promesse qu'on lui a faite : c'est-là un cas où, les droits étant égaux de part et d'autre, il y a lieu à la compensation.

5. Lorsqu'après la promesse, il arrive dans l'état des choses ou des personnes, un changement qu'on n'avoit pas prévu, et qui auroit empêché de promettre si on l'avoit prévu, ce changement fait prudemment juger que celui qui a promis n'a pas voulu s'engager en pareil cas : une promesse n'engage pas au-delà de l'intention, ou explicite, ou implicite de celui qui a promis ; un homme prudent ne peut être censé avoir voulu s'obliger à tout évènement : c'est-là qu'on doit appliquer ce principe du droit : *in generali concessione, non veniunt ea quæ quis non esset verisimiliter in specie concessurus* (*Reg.* 18. *in* 6.).

Il s'ensuit de là, 1. que celui qui a promis une chose qu'il croyoit valoir peu, et qu'il découvre ensuite être d'un prix beaucoup plus considérable qu'il ne pensoit, n'est pas obligé de la donner ; sur-tout si l'exécution de cette promesse peut l'incommoder. 2. Que celui qui a promis d'aller faire un tel ouvrage pour un autre, n'y est pas obligé s'il en est empêché par quelque maladie considérable de sa femme ou de son enfant, survenue depuis. 3. Que celui qui avoit promis de prêter une telle somme, n'y est pas tenu s'il est obligé de se servir de cette somme, se trouvant dans un cas pressant de nécessité qu'il ne prévoyoit pas.

Quoique la promesse à laquelle on a été forcé par une crainte injuste, n'oblige pas, par exemple, celle qu'on a faite à un voleur de lui donner une telle somme d'argent ; parce que celui qui a exercé cette injuste violence, mérite qu'on ne lui tienne pas parole ; cependant, si à cette promesse on a ajouté le serment, on est obligé, en conscience, à faire ce que l'on a promis, non à cause de la promesse, mais à cause du serment. Le respect dû à Dieu oblige à tenir ce qu'on

a promis par serment. C'est le sentiment du pape Alexandre III. (*Tit. de Jurejurando. cap. Debitores. et cap. Si verò.*), de Célestin III. (*C. Verum. de Jurejurando.*) et de Clément III. (*C. Ad aures. De iis quæ vi metûsve.*).

En cette occasion, celui qui a promis, peut demander au pape ou à son évêque la dispense de son serment, après laquelle il n'est plus obligé à accorder sa promesse. C'est le sentiment du pape Alexandre III. (*C. Si verò. de Jurejurando.*).

DES Testamens.

LES curés et les confesseurs ne doivent pas regarder les testamens comme des actes absolument étrangers à leur ministère : les dispositions qu'ils contiennent peuvent avoir une liaison étroite avec la conduite des âmes dont ils sont chargées. Ils doivent être en état de répondre aux difficultés les plus ordinaires, que des paroissiens ou pénitens peuvent leur proposer sur ces actes, quant à ce qui concerne l'état de leur conscience.

Plusieurs personnes sont obligées de tester, et seroient autrement responsables de plusieurs troubles ou injustices qui suivroient leur mort, et qu'elles peuvent prévenir efficacement par un testament : tels sont,

1. Ceux qui ont fait tort au prochain dans ses biens, et qui sont obligés, en conscience, à des restitutions, pour lesquelles ils ne peuvent donner de sûreté valable que par cette voie.

2. Ceux qui ont lieu de prévoir que les biens qu'ils laisent à leurs héritiers, seront pour eux une semence de procès et de divisions, s'ils n'y mettent ordre par un testament.

3. Les bénéficiers qui, après avoir tiré de leur bé-

néfice une honnête subsistance, courroient risque autrement de laisser à leurs parens des biens qui en proviennent. On doit leur représenter que ces biens sont le patrimoine des pauvres, et qu'ils sont tenus d'empêcher qu'ils ne passent à leurs héritiers, à titre de succession.

Il est important de conseiller à ceux qui ont des testamens à faire, d'y pourvoir pendant qu'ils sont en santé : car, outre qu'on est exposé à faire par surprise, dans une dernière maladie, ce qu'on n'eût jamais voulu faire dans un autre temps, on peut mourir subitement; et le temps d'une dernière maladie est trop court et trop précieux, pour en donner une partie aux affaires temporelles.

Les curés et les confesseurs doivent éviter avec soin de s'immiscer dans les intérêts temporels des familles, lorsque leurs paroissiens et pénitens feront leur testament, se souvenant qu'ils abuseroient de la confiance due à leur ministère, s'ils gênoient la liberté des testateurs par des suggestions ou sollicitations en faveur des uns, au préjudice des autres : tout leur pouvoir, en ce point, se réduit à leur donner, comme pasteurs et directeurs, les conseils nécessaires pour l'acquit de leur conscience, et à les détourner de dispositions qui seroient contraires à la justice ou à la charité.

Ils doivent exhorter les fidèles à suivre en tout, dans leur testament, la disposition des lois; à s'expliquer, en le faisant, d'une manière si claire et si précise, qu'ils évitent, autant qu'ils le pourront, les contestations qui pourroient naître après leur mort, pour interpréter leurs volontés, et pour cet effet, à s'adresser à gens sages et habiles, en état de leur donner les conseils nécessaires, pour parer à toutes les chicanes que leur testament pourroit occasioner.

Les curés et les confesseurs doivent encore avoir soin de représenter aux personnes qu'ils conduiront, qu'ils ne peuvent faire aucune disposition de leurs biens

par vengeance, ou par quelqu'autre mauvais motif; que, dans le partage qu'ils font à leurs enfans, selon que les lois le leur prescrivent ou permettent, ils doivent agir en bons pères de famille, pour le plus grand bien de leur famille, et non pas pour satisfaire leur inclination ou leur passion; que, s'ils laissent assez de bien pour pouvoir faire des legs pieux, sans faire tort à leurs héritiers, après toutes leurs dettes payées et leurs domestiques récompensés honnêtement, ils doivent préférer leurs pauvres parens aux autres, ensuite leurs propres vassaux; qu'il est bon de donner quelque chose aux hôpitaux, et même aux monastères pauvres, dont on doit préférer les plus réguliers aux autres.

Les curés et confesseurs doivent être fort réservés à inspirer directement ou indirectement aux malades, de donner quelque chose par testament à leur église et à leur monastère. On trouve plusieurs arrêts qui ont déclaré nulles et de nul effet, toutes dispositions entre vifs ou testamentaires, faites par les pénitens au profit de leurs confesseurs ou de leurs monastères. S'il y a des arrêts qui aient approuvé les dons faits par les pénitens à des confesseurs, c'est que ces dons étoient peu considérables. Ils doivent sans cesse avoir devant les yeux, l'exemple mémorable et si digne d'être imité, d'Aurélius, évêque de Carthage, qui refusa l'héritage qu'un homme avoit laissé à l'Eglise, au préjudice de son fils qu'il avoit déshérité.

Il est même de la prudence d'un confesseur, de dissuader son pénitent de lui léguer une certaine somme, pour être employée selon les intentions qui lui ont été déclarées par le testateur. Ces sortes de legs souffrent souvent de la difficulté, et sont souvent contestés. Un confesseur ne doit donc y consentir que dans certains cas bien rares, où les pénitens ne peuvent, sans eux, satisfaire à des obligations qui intéressent leur conscience. Toutes ces précautions servent à empêcher tout soupçon d'intérêt et d'avarice contre les confesseurs,

à conserver l'honneur des ministres des saints autels, et le respect dû au sacré ministère.

Enfin, les curés et les confesseurs doivent observer, que les titres d'exclusion de ceux en faveur desquels les lois défendent de tester, obligent en conscience; et qu'on ne peut les transgresser sans péché. Ils se rendroient donc prévaricateurs, s'ils conseilloient, ou même permettoient, des *fidéicommis* qu'on voudroit faire pour donner indirectement, par personne interposée, à ceux qui seroient exclus de droit. *Provida severaque legis cautio*, dit saint Jérôme, (*Epist.* 2. *ad Nepotian.*), *et tamen nec sic refrænatur avaritia. Per fideicommissa legibus illudimus.* Nous ne pouvons, en conscience, disposer de nos biens que de la manière qui nous est permise par les lois, n'en étant propriétaires que selon elles.

Il est important que les curés et les confesseurs, dans les cas où ils sont consultés là-dessus, aient recours à des jurisconsultes sages et habiles, pour savoir qui sont ceux qui peuvent tester, de quels biens on peut tester, en faveur de qui on peut tester, et quelles sont les différentes solennités et formalités nécessaires selon les lois, pour rendre un testament valable. Nous les renvoyons encore aux ouvrages qui traitent expressément et au long des testamens, des codiciles, des legs, des donations (1).

(1) Voyez le code civil, sur les testamens et les successions.

L'article 969. dit: un testament pourra être olographe...

Art. 970. Le testament olographe ne sera point valable, s'il n'est écrit en entier, signé et daté de la main du testateur; il n'est assujetti à aucune forme.

La facilité accordée par la loi de disposer de ses biens, par testament olographe, devroit engager toute personne capable de tester, et qui désire de le faire, à ne pas négliger de faire au moins un testament olographe. Celui qui auroit ainsi testé devroit faire consulter son testament pour savoir s'il a été rédigé clairement, et le déposer entre les mains d'une personne de confiance, qui le porteroit au greffe du tribunal de première instance, après la mort du testateur, pour le faire publier.

DE LA RESTITUTION EN GÉNÉRAL.

De la Nature, de la Nécessité et de l'Étendue du précepte de la Restitution.

Il est d'une très-grande conséquence, que les confesseurs sachent toutes les règles qui regardent la restitution : car, s'ils ne sont instruits parfaitement de toutes les lois qui exemptent ou obligent sur cette matière, ils pourront donner dans deux écueils en décidant les différentes difficultés qu'on leur proposera à ce sujet. Un zèle outré dans les uns, qui ne sera pas selon la science, et le désir de se distinguer par une sévérité qui ne sera pas éclairée, leur feront condamner, contre le droit et la raison, à des restitutions, les fidèles qui n'y seroient pas obligés selon la rigueur des lois. D'autres, pleins de complaisance que leur ignorance fortifiera et semblera autoriser, abuseront les injustes, les confirmeront dans leurs injustices et ne leur donneront, comme les faux prophètes, que des décisions qui flatteront leur cupidité.

La restitution est une action de justice, qui nous oblige non-seulement de rendre au prochain le bien que nous lui avons pris, ou que nous lui retenons injustement, mais encore de réparer le dommage que nous lui avons fait. C'est une action de justice, parce qu'il n'y a d'obligation de restituer, que quand on a violé les règles de la justice en prenant ou retenant injustement le bien d'autrui, ou en lui causant quelque dommage. La restitution est un acte de la justice commutative, qui consiste à faire une certaine compensation. C'est pourquoi restituer,

c'est remettre une personne dans la possession de ce qui lui appartient, et autant qu'il se peut, dans un état égal à celui où elle étoit avant qu'on lui eût enlevé son bien, ou qu'on lui eût porté quelque préjudice. En un mot, la restitution est la réparation du tort ou du dommage injuste que l'on a fait au prochain.

Pour être sauvé, il faut restituer le bien d'autrui : c'est une loi générale qui regarde les grands comme les sujets, les mineurs et les majeurs, tous les hommes en général et en particulier. *Reddite omnibus debita*, dit S. Paul (*Rom.* 13. 7.). Le prophete Ezéchiel assure, (*Cap.* 33.) qu'un pécheur qui a pris le bien d'autrui, ou le retient injustement, doit le rendre à celui à qui il appartient pour rentrer en grâce avec Dieu. S. Augustin (*Ep.* 54. *ad Maced.*) juge la restitution si nécessaire, que sans elle on ne peut obtenir le pardon de son péché. *Si enim res aliena*, dit-il, *propter quam peccatum est*, *cùm reddi possit*, *non redditur*, *non agitur pœnitentia*, *sed fingitur. Si autem veraciter agitur*, *non remittitur peccatum*, *nisi restituatur ablatum : sed dixi*, *cùm restitui potest.* Enfin, la loi naturelle condamne les larcins; elle nous défend de faire à nos frères ce que nous ne voudrions pas qu'ils nous fissent ; elle ordonne à tous les hommes de garder entr'eux les règles de la justice.

Il est nécessaire, pour être sauvé, de restituer lorsqu'on en a le pouvoir, et on ne peut y suppléer par d'autres bonnes œuvres. Si l'on n'est pas en pouvoir de restituer, on doit avoir le désir de le faire dès qu'on le pourra et qu'on en sera en état.

Le précepte de la restitution est affirmatif, parce qu'il ordonne d'observer les règles de la justice et de rendre à chacun ce qui lui appartient ; il est négatif, parce qu'il défend de retenir le bien d'autrui.

C'est donc pécher, lorsqu'étant en pouvoir de restituer et sachant qu'on y est obligé, bien loin de le faire,

on recule et on diffère sans raison de s'acquitter de ce devoir; de sorte que, si faisant attention à l'obligation où l'on est de restituer, on se détermine à ne le pas faire, on doit s'en accuser en confession.

Un pénitent doit déclarer par conséquent, 1. depuis quel temps il est tenu à restituer; 2. s'il a toujours pu restituer; 3. combien de fois il a renouvelé la volonté de ne pas restituer. On est censé avoir renouvelé la volonté de ne pas restituer, non-seulement toutes les fois qu'on en a expressément formé la résolution, mais encore lorsqu'elle a été tacite, c'est-à-dire, toutes les fois que faisant attention, ou pouvant facilement le faire, à l'obligation où l'on est de restituer, on n'a pas pris le dessein d'y satisfaire. Ce que nous venons de dire doit s'entendre, non-seulement de celui qui diffère notablement toute la restitution à laquelle il est obligé, mais encore de celui qui pouvant restituer tout ce qu'il doit, n'en restitue qu'une partie; et de celui qui, quoiqu'il ne diffère que pendant peu de temps de restituer, cause néanmoins par son délai un préjudice considérable à la personne à qui il doit. Plus le préjudice que porte ce délai est considérable, plus est grand le péché que l'on commet en différant de restituer.

Lorsqu'on dit qu'il faut restituer au plutôt, cela ne signifie pas qu'il faille restituer sur l'heure même, et que, si on recule de quelques jours, après avoir pris sincèrement la résolution de le faire, on soit coupable devant Dieu. On n'est criminel en différant de restituer, que lorsqu'on n'a pas le dessein de le faire, ou lorsqu'ayant le moyen de restituer, on diffère un temps trop considérable. Le précepte négatif de la restitution diffère de plusieurs autres préceptes négatifs, par exemple, de celui de voler, en ce qu'il n'est jamais permis de voler; et que celui de la restitution peut se différer prudemment, eu égard aux circonstances du temps et des personnes, ainsi que nous l'expliquerons ci-après.

La volonté de ne pas restituer est ordinairement censée ne pas persévérer virtuellement, 1. lorsque celui qui doit, en demande pardon à Dieu, et se propose de restituer : il paroît cependant à propos d'examiner, si cet acte de contrition n'est pas illusoire. 2. Lorsque ce n'est plus un péché de ne pas restituer, par exemple, lorsqu'on se trouve dans l'impuissance de le faire ; mais il faut prendre garde alors si celui qui ne peut pas actuellement restituer, n'est pas en même temps dans une disposition de ne pas satisfaire à cette obligation, quand même il le pourroit.

Quand une personne qui étoit chargée de faire des restitutions est morte, les héritiers sont obligés de les faire pour elle, non-seulement pour les biens qu'elle auroit pris ou retenus injustement, mais aussi pour les dommages qu'elle auroit causés durant sa vie. Cette obligation subsiste, quand même ils n'auroient pas été complices des fautes par lesquelles cette personne auroit, de son vivant, fait tort à un tiers. Celui qui succède à un bien, ne peut le posséder justement qu'aux charges dont ce bien est tenu : car il ne peut pas y avoir plus de droit que celui de qui il le tient : or, les biens de ce défunt sont chargés des restitutions qu'il devoit faire. Si un héritier a droit de recevoir et de demander les réparations et restitutions des dommages que celui à qui il succède auroit dû recevoir pendant sa vie, c'est une conséquence naturelle qu'il est obligé, en vertu des biens qu'il a reçus, de réparer les dommages qu'il a causés.

Un donataire qui auroit reçu du bien par une donation entre vifs dûment insinuée, avant que celui qui lui a donné ce bien eût commis la faute qui l'oblige à restituer, n'est pas tenu, après la mort du donateur, à faire cette restitution pour lui, parce que ce donateur n'étant plus alors le maître de ce bien, il n'a pu, par des faits et délits, le charger d'aucune restitution.

2. L'obligation où sont les héritiers de restituer au lieu du défunt dont ils héritent, ou de réparer le dommage qu'il a causé, est solidaire quand la dette est fondée en hypothèque : le créancier du défunt est alors en droit de s'adresser à celui qu'il lui plaira de ses cohéritiers; mais aussi celui des héritiers poursuivi, a son recours contre les autres cohéritiers. Mais quand il s'agit d'une dette personnelle, ou d'une dette en délits, un des héritiers ne peut être contraint de faire en entier les restitutions dont étoit chargé leur auteur, en cas que les autres ne veuillent pas y entrer pour leur part; il suffit alors d'en restituer une partie au prorata de la portion qu'on a eue dans les biens du défunt : les charges qu'ils contractent en héritant, doivent être proportionnées au bénéfice qu'ils retirent d'une succession; cela est de justice: or, ceux à qui ce défunt a causé du dommage par quelque faute ou délit, même par des usures, n'ont aucune hypothèque sur ses biens, parce que ces dettes sont mobiliaires; ainsi un cohéritier n'est alors obligé que de restituer au prorata de ce qu'il a hérité. Il n'y a qu'un cas où il seroit obligé de se dépouiller entièrement, c'est dans celui où il seroit constant que tout le bien du défunt auroit été acquis par des voies injustes et illégitimes: car pour lors il est obligé, comme les autres cohéritiers, de restituer tout ce qu'il auroit de la succession du défunt, lequel n'auroit pu transmettre à ses héritiers plus de droit sur ses biens, qu'il n'en avoit lui-même.

Dans le cas où un homme, avant sa mort, auroit été condamné à des dommages et intérêts, pour des concussions, des violences ou autres crimes par lui commis, les héritiers seroient solidairement obligés de les acquitter; parce qu'en vertu de cette condamnation, tous les biens du défunt sont hypothéqués ou saisis par la justice, pour l'acquit de ces dommages et intérêts.

3. Les héritiers ne sont obligés à restituer au lieu et place du défunt à qui ils succèdent, et de réparer les dommages qu'il a causés par ses fautes et délits, que quand ils en ont une connoissance certaine : car un héritier qui doit juger favorablement de celui dont il hérite, doit se tenir en repos tant qu'il n'a pas connoissance de ses délits. Tout ce que les règles de la conscience exigent de lui, est que, s'il y a quelque lieu de douter que le défunt ait commis ces délits, il doit faire des perquisitions convenables pour en découvrir la vérité; mais si après avoir fait ce qu'il doit pour s'en convaincre, il ne trouve aucune preuve suffisante des délits qu'on impute au défunt, il peut retenir la succession sans s'inquiéter. Ce seroit mettre tous les fidèles dans le trouble au sujet de leurs biens, si, sur de simples rapports, ou, comme on dit vulgairement, sur des ouï-dire, on vouloit les condamner à des restitutions, et à se dépouiller des biens qu'ils tiennent de leurs auteurs.

Des Causes qui engagent à restituer.

Il y a quatre causes principales qui engagent à restituer. La première est celle qui est appelée par les théologiens, *injusta acceptio;* lorsqu'on a pris injustement le bien d'autrui, contre la volonté de celui qui en est le maître.

Il y a plusieurs espèces d'acceptions injustes ; et on les distingue, ou par rapport aux choses qu'on prend, ou par rapport à la manière dont on les prend, *invitis et insciis dominis.* Si l'on prend le bien d'un particulier, c'est un vol; si c'est un bien public, cela s'appelle péculat; si c'est une chose sacrée, c'est sacrilége. Si l'on prend furtivement, c'est un larcin ; si c'est ouvertement et avec violence, c'est rapine, concussion, etc.

La seconde cause qui engage à restituer, c'est celle qui est appelée dans l'école, *injusta detentio :* lorsque, sans avoir commis aucune injustice, on se trouve avoir entre les mains une chose qui ne nous appartient pas, et qu'on retient injustement à celui qui en est le maître.

La troisième est celle qui est nommée *injusta damnificatio :* lorsqu'on a porté préjudice à son prochain, sans lui avoir rien pris, ou sans avoir rien qui lui appartienne.

Enfin, la quatrième cause provient des conventions que les hommes font entr'eux, soit explicites, soit implicites. Ainsi on doit restituer une chose empruntée. On doit pareillement rendre à une personne ce qu'elle a dépensé par bonne volonté pour nous, et sans y être obligée, pour conserver un bien qui nous appartient.

Il est très-important de connoître par quel titre on est obligé à restituer : car, si cette obligation vient de ce qu'on possédoit injustement le bien d'autrui, la perte ou la destruction de ce bien que l'on avoit, n'empêche pas que l'on ne soit tenu à restituer, quoiqu'on ne soit pas devenu plus riche pour l'avoir possédé; parce que l'injuste dommage fait au prochain, oblige à restituer jusqu'à une réelle et entière réparation du tort qu'on a causé.

Au contraire, lorsque l'obligation où l'on est de restituer ne vient d'aucune injustice, si la chose qu'on devoit restituer vient à périr sans la faute de celui qui étoit tenu de la rendre, il ne doit en restituer que ce en quoi il en est devenu plus riche; parce que cette obligation ne vient que de ce qu'il a un bien appartenant à autrui, au moins dans ce qui en est le fruit, si ce bien ne subsiste plus. Au reste, il y a cette différence entre un bien pris en lui-même, et ce qui en est le fruit, que le bien, tandis qu'il existe en nature, doit revenir à celui auquel il appartient, parce

que *res clamat pro domino*, hors le cas de la prescription : mais celui auquel appartenoit ce bien, n'a droit sur le fruit qu'il a produit, qu'autant que celui qui le possédoit en est devenu plus riche.

Des Fautes qui obligent à restituer.

Par terme de faute, il ne faut pas seulement entendre ici une action de péché, par exemple, un délit, une fraude, une supercherie ; mais encore une omission qui peut provenir ou d'ignorance, ou de négligence, ou d'un défaut d'attention, qui quelquefois n'est point péché.

Deux sortes de fautes obligent à la restitution : l'une appelée théologique, et qui est ou péché mortel ou péché véniel. L'autre, qui est appelée juridique ou civile, consiste à causer du dommage au prochain, pour n'avoir pas eu le soin et n'avoir pas apporté les précautions qui étoient nécessaires, ou par ignorance, ou par un défaut d'attention, qui quelquefois est involontaire. Ainsi l'on doit distinguer la faute de pure malice, faite exprès pour faire tort au prochain, *ex dolo ;* et celle qui se commet sans malice et sans avoir intention de nuire au prochain, *ex culpâ*, faute qui n'est qu'une imprudence.

On divise cette dernière appelée civile ou juridique, selon ses divers degrés, en faute grossière, ou grieve, ou notable ; en faute légère, et en faute très-légère.

La faute griève, appelée par les théologiens, *lata*, est celle que l'on commet en ne prenant pas garde, en faisant quelque chose, à ce qui n'échappe à l'attention de presque aucune personne ; ou l'omission du soin et des précautions que l'on prend ordinairement et communément en pareil cas : telle seroit la négligence de celui qui laisseroit une somme d'argent dans la rue ou dans un autre lieu public ; ou d'un

domestique qui laisseroit ouverte, pendant la nuit, la porte d'une maison qu'il seroit obligé de fermer.

La faute légère, *levis*, est l'omission du soin et des précautions que les personnes prudentes et attentives prennent dans de semblables occasions : telle seroit la négligence d'un maître qui se serviroit d'un domestique dont il ne connoîtroit pas certainement la fidélité ; de celui qui laisseroit quelque effet dans une chambre, sans la fermer.

La faute très-légère, *levissima*, est celle qu'on commet lorsqu'on ne prend pas le même soin, et qu'on n'a pas la même exactitude pour prévoir et prévenir tous les inconvéniens auxquels font attention les personnes les plus vigilantes et les plus attentives, dans les affaires de même nature : telle seroit la faute de celui qui auroit placé quelque chose dans un cabinet qu'il croyoit bien fermé ; mais, faute d'avoir poussé la porte avec la main pour s'en convaincre, il l'a laissé ouverte, et ce qui avoit été placé dans le cabinet a été volé.

Pour donner une idée plus claire de ces trois espèces de fautes, on peut dire que les fautes notables se commettent ou par des ignorances grossières, ou par des négligences coupables; elles sont, comme dit le droit, une espèce de fraude, et ne sont jamais pardonnables, pas même à des enfans qui ont un peu de raison. Les fautes légères sont des imprudences dont on ne peut pas excuser les personnes sages, et qui ne se commettent que par les étourdis et les indiscrets. Les fautes très-légères sont des défauts d'attention, qui peuvent échapper aux personnes même exactes.

Pour connoître quelle est la faute qui oblige à restituer, il faut savoir quelles sont les choses qui sont péries par la faute de quelqu'un : car il y en a qui ne supposent aucun contrat ni engagement : tel seroit un animal qui étant entré de lui-même dans l'écurie de la maison voisine de celle de son maître, ou y

ayant été mis à son insu, y auroit été volé. Il y a des choses qui supposent un contrat, ou ce qu'on appelle *quasi-contrat* : or, un contrat ou transfère le domaine, comme font le prêt, la vente ou l'achat; ou ne le transfère pas, ce qui arrive dans le louage ou le dépôt. Un contrat est ou pour la seule utilité du preneur, comme le simple prêt; ou quelquefois il est pour la seule utilité du bailleur, tel est le dépôt. D'autres sont avantageux à l'un et à l'autre; comme les ventes, les achats, le louage et les sociétés. Par *quasi-contrat*, on entend la gestion, la tutelle, le soin des affaires d'autrui, l'office de juge, d'avocat, etc.

Cela posé, nous disons, 1. que, quand il ne s'agit pas de contrats ou de quasi-contrats, il faut une faute théologique, c'est-à-dire, un péché mortel, ou au moins un péché véniel, pour obliger à la restitution. Mais le péché véniel suffit pour faire contracter cette obligation : car on peut, en ne péchant que véniellement, blesser le droit d'autrui; et si le péché véniel ne suffisoit pas pour obliger à restitution, il faudroit donc supposer que tout vol seroit péché mortel. Nous avons dit qu'il faut qu'il y ait péché pour obliger à restitution : car il y auroit de l'injustice, dit le droit, de punir une personne qui est innocente et n'est point en faute; et on ne peut obliger à restitution, quand il n'y a aucune cause qui engage à restituer; alors on doit attribuer le dommage de celui qui a souffert, ou à quelque cas fortuit, ou à son imprudence; non à celui qui est l'auteur du fait innocent dont le dommage a été la suite. Par exemple, si pendant qu'un tailleur de pierre frappe et taille sa pierre, il en réjaillit un éclat qui crève l'œil d'un passant, c'est un cas fortuit dont le passant pouvoit se garantir en s'éloignant de cet ouvrier, ou en se couvrant les yeux. Si quelqu'un passe au travers d'un jeu de mail public pendant qu'on joue, et que la boule déjà jetée vienne à le blesser, celui qui a poussé la boule n'est pas

responsable de cette blessure, on doit l'imputer à l'imprudence de celui qui l'a reçue, d'avoir passé dans un jeu de mail dans le temps qu'on y jouoit.

Cependant si une personne est devenue plus riche du dommage qu'elle a fait à une autre, elle doit lui restituer cette augmentation de bien, quoique ce dommage et cette augmentation aient eu lieu sans péché; parce qu'alors c'est avoir équivalemment le bien d'autrui.

On peut juger qu'un homme n'est point en faute, quand il arrive quelque dommage de ce qu'il fait: 1. s'il a été obligé, ou étoit en droit de faire ce qu'il a fait; parce qu'on n'est pas censé alors faire ni vouloir faire du tort à une personne: par exemple, dans un incendie, comme on ne peut sauver une maison où le feu va prendre, qu'en l'abattant pour sauver les autres, on est alors en droit et même obligé de causer du dommage au maître de cette maison, sans être tenu de ce qu'il souffrira.

2. Quand ce qu'il étoit en droit de faire, s'est fait en temps et lieu: par exemple, les chasseurs qui sont en droit de faire des fosses pour prendre des bêtes féroces, ne sont point responsables de ce qu'en souffriront les passans qui s'y jetteront; pourvu qu'ils les fassent dans des lieux écartés des chemins publics.

3. Quand il a pris les précautions nécessaires pour prévenir le dommage que pourroit souffrir le public; ainsi quand un couvreur de maison a laissé tomber d'un toit par mégarde quelque tuile sur un passant qui en a été tué ou blessé, il n'en est pas responsable; pourvu qu'il ait fait connoître aux passans, par les indices ordinaires ordonnés par la police des lieux, qu'ils devoient prendre garde à eux.

Les théologiens disputent entr'eux si une faute vénielle, qui cause un dommage considérable au prochain, oblige à la réparation de tout le dommage, hors le cas où il s'agiroit d'un contrat par lequel on s'y engageroit.

gageroit. Les uns tiennent pour l'affirmative ; les autres soutiennent que, dès que le péché qui cause le dommage, quoique considérable, est véniel, on n'est tenu à indemniser celui qui a souffert, que d'une partie de ce dommage. Nous remarquerons seulement ici que, lorsqu'on doute si la faute qui a porté préjudice au prochain est mortelle ou seulement vénielle, il faut obliger celui qui l'a faite à réparer tout le dommage ; parce qu'en ce cas, on doit faire la condition de celui qui est innocent, meilleure que celle de celui qui est coupable. D'ailleurs, il arrive rarement que, lorsqu'on fait extérieurement quelque chose de très-périlleux, on n'y fasse pas autant d'attention qu'il en faut pour pécher mortellement, si l'on en excepte certains cas rares où une passion est si violente, qu'elle ôte entièrement l'usage de la raison, ou qu'elle la surprend sans en avoir pu être prévue ou prévenue : l'expérience faisant connoître qu'un acte extérieur très-périlleux excite naturellement et comme de lui-même, l'attention de celui qui le fait. Or, dans la pratique, lorsqu'il y a quelque doute, on doit juger par ce qui se fait communément et non rarement.

Lorsqu'un contrat est tout à l'avantage du bailleur, tel qu'est pour l'ordinaire un dépôt, le preneur n'est tenu à restituer que lorsqu'il a commis une faute grossière. Par exemple, s'il s'agit d'un dépôt, lorsque la chose déposée ou donnée en garde, périt ou se perd par la faute de celui à qui elle est confiée et déposée, il n'est chargé d'en répondre à celui qui l'a lui a confiée, que quand cette perte arrive par une faute notable ; parce qu'on n'est pas obligé d'avoir plus de soin du bien d'autrui que du sien propre. C'est au bailleur à s'imputer de n'avoir pas choisi un ami plus vigilant. On a lieu de présumer que le preneur a commis une faute notable, quand un voleur lui a dérobé ce dépôt sans toucher à ses autres effets, quoiqu'il eût pu le faire aussi aisément et avec autant d'in-

térêt : c'est une marque qu'il ne l'avoit pas fermé avec la même exactitude que ce qui lui appartenoit, comme il y étoit obligé.

On doit suivre les mêmes règles, lorsqu'on se charge de gérer les affaires d'un ami gratuitement : si, après en avoir pris le même soin que de ses affaires propres, elles ne réussissent pas aussi bien que cet ami le désiroit, on n'est pas obligé de l'en indemniser ; pourvu toutefois qu'il nous ait prié de nous charger de cette gestion : car si, sans son ordre, on s'y étoit immiscé, il pourroit s'en plaindre et demander un dédommagement, même pour une faute légère. Ce seroit la même chose, si, ayant entrepris de gérer une affaire dont un ami nous auroit prié, on avoit passé ses ordres ; par exemple, si l'on avoit acheté un bien à un plus haut prix que cet ami ne nous avoit marqué qu'il vouloit y mettre, et que ce prix excédât la valeur de ce bien.

Le preneur peut cependant être quelquefois responsable d'un dépôt, s'il périt et se perd sans qu'il ait commis une faute notable ; c'est assez que dans de certaines circonstances il soit coupable d'une faute légère, et quelquefois même très-légère ; il est même tenu quelquefois d'indemniser le déposant, si le dépôt périt par un cas fortuit : voici les espèces. 1. Si le preneur, s'est offert de garder le dépôt, il est tenu d'une faute légère, parce qu'il est censé s'être engagé alors à le garder avec plus d'exactitude ; bien plus, s'il a promis de le conserver avec tout le soin possible, il est tenu d'une faute très-légère. 2. Le preneur est responsable d'une faute très-légère, et chargé même des cas fortuits, s'il a transporté le dépôt dans un lieu dangereux où il s'est perdu ; s'il n'a pas rendu le dépôt au temps qu'il devoit et pouvoit le rendre, ou lorsque le déposant le redemandoit.

Ce que nous venons de dire du dépôt, doit être appliqué au prêt à usage désigné dans le droit par ce

terme *commodatum*, lorsqu'il est tout à l'avantage du prêteur; par exemple, lorsqu'un homme a prêté à un autre ses armes pour le mettre en état de le mieux défendre, ou un livre pour y chercher des lumières propres à lui donner un bon conseil.

Lorsqu'un contrat est pour le seul avantage du preneur, comme le prêt à usage, il est responsable d'une faute même très-légère: par exemple, lorsque Pierre prête gratuitement son cheval à Paul pour un voyage, Paul retire seul avantage du plaisir que Pierre lui fait; si le cheval meurt, est blessé ou volé pendant le voyage, par la faute de Paul, quand même il ne seroit coupable que d'une faute très-légère, il doit payer le cheval à Pierre qui le lui a prêté; parce que dès que Pierre ne le lui a prêté que pour lui faire plaisir, il est obligé d'en prendre tout le soin possible, pour le rendre tel qu'on le lui a confié.

Dans le prêt à usage qui est tout pour l'utilité du preneur, il n'est responsable des cas fortuits que dans trois circonstances: la première, si par sa faute il a donné lieu au cas fortuit; par exemple, si Paul, dans le cas dont nous venons de parler, a logé le cheval qu'on lui a prêté pour son seul avantage, dans une écurie toute ouverte où il a été volé. La seconde, lorsque le preneur a gardé ce qu'on lui avoit prêté, au-delà du temps qu'on lui avoit accordé pour s'en servir, et que c'est dans le temps où il ne devoit pas la retenir, que la chose prêtée est périe. La troisième, s'il s'est chargé des cas fortuits.

On ne doit pas parler du précaire comme du prêt à usage; parce que, le précaire étant sujet à la charge que celui qui prête la chose se réserve le droit de la redemander et de la reprendre quand il lui plaira, les lois ont sagement établi qu'il n'oblige à répondre que de la fraude ou de la faute grossière.

On demande ce que doit faire le preneur lorsqu'il s'agit d'un prêt à usage, s'il ne peut conserver tout

ensemble et ses propres effets, et ce qu'on lui a prêté, dans un cas d'accident, de feu, par exemple; et ce qu'il doit empêcher par préférence de périr. Pour répondre à cette difficulté, il faut savoir quel est celui à l'avantage duquel est le prêt à usage: si, comme il arrive ordinairement, il est pour la seule utilité du preneur, il doit alors veiller à la conservation de ce qu'on lui a prêté, préférablement à celle de ce qui lui appartient et qui est de moindre ou d'égale valeur; mais il n'est pas tenu à la même obligation pour les effets qui valent considérablement plus que ce qu'il a emprunté. S'il s'agit d'un prêt à usage improprement dit, qui est plus pour l'avantage de celui qui prête, le preneur peut alors préférer ses propres effets même de moindre valeur. Si le prêt à usage est à l'avantage de tous les deux, alors le preneur peut conserver préférablement ses effets de plus grande ou d'égale valeur que celle de ce qu'on lui a prêté, mais non ceux qui sont d'un moindre prix. Ce que nous venons de dire doit avoir lieu pour le dépôt, le louage, le gage, etc.

S'il s'agit de contrats qui soient à l'avantage du preneur et du bailleur, le preneur n'est pas responsable, si la faute n'est que très-légère; parce que, le contrat étant aussi pour l'utilité du bailleur, il n'est pas juste que le preneur soit obligé au même soin, que si c'étoit lui seul qui en profitât. Mais il est responsable si la faute est légère; parce que retirant du profit du contrat, il doit être plus attentif que s'il n'en recevoit aucune utilité: ainsi dans le louage ou le gage, il suffit, afin que le preneur soit obligé de répondre de la chose louée ou engagée, si elle périt entre ses mains, qu'il soit coupable d'une faute légère. Il n'est tenu de la payer pour avoir commis une faute très-légère, que lorsqu'il en est convenu, ou ne la rend pas au temps promis. Dans ces deux derniers cas, il est même tenu des cas fortuits.

D'où il s'ensuit que, si l'on a trop poussé un cheval, et qu'il expire entre les mains de celui qui l'a loué, il doit le payer au propriétaire; mais s'il meurt par accident, par exemple, s'il se noie dans l'abreuvoir, à cause qu'il est vicieux, la perte tombe sur le propriétaire.

On doit suivre les mêmes règles dans les contrats de vente et d'achat, quand, le marché étant conclu, la chose vendue demeure quelque temps entre les mains du vendeur avant qu'il la délivre; à moins que le vendeur et l'acheteur n'en soient convenus autrement, comme il peut arriver dans les ventes et achats faits sous condition, ainsi que nous l'avons marqué en parlant du contrat de vente et d'achat. C'est pourquoi si du vin vendu s'aigrit dans la cave du vendeur, le vendeur n'en est pas garant: mais s'il se perd par la faute du vendeur qui n'a pas assez veillé pour faire relier les tonneaux dont les cerceaux se sont pourris, le vendeur doit en indemniser l'acheteur.

Lorsqu'il s'agit de contrats implicites ou virtuels, appelés en droit *quasi-contrats*, pour être obligé à restitution, il faut quelquefois être coupable d'une faute grossière; quelquefois il suffit d'avoir fait une faute légère, ou même très-légère.

Il faut se rappeler qu'en parlant des contrats, nous avons dit qu'on appelle *quasi-contrats*, certaines espèces de conventions qu'on est censé avoir faites par son état ou dans certaines circonstances; lesquelles, quoiqu'elles ne soient pas formelles et expresses, ne laissent pas de produire des obligations et des actions semblables à celles qui naissent des contrats formels: tels sont, comme nous l'avons dit ci-dessus, la tutelle, le soin des affaires d'autrui, l'office de juge, etc. Ainsi celui qui, par sa charge, rend gratuitement service à un autre, ne répond que d'une faute grossière; parce qu'il n'est pas obligé alors de prendre plus de précautions que l'on n'en prend communément en

pareils cas; à moins qu'il ne se fût offert pour rendre ce service préférablement à un autre qui eût été plus attentif et qui s'offroit en même temps; parce qu'en ce cas il est censé s'être engagé à prendre les mêmes précautions qu'auroit prises celui qui eût été plus vigilant.

Ceux qui, par le devoir de leur emploi et de leur profession, dont ils retirent les appointemens et les émolumens, sont obligés de faire certaines choses, sont responsables d'une faute même légère: tels sont les tuteurs, les curateurs, les avocats, les médecins, les chirurgiens, les artisans, les architectes, etc. Le profit qu'ils reçoivent les engage à plus de soin et d'attention que s'ils n'en retiroient aucun. Il y a même des cas où ils répondent des fautes très-légères; lorsque, par exemple, ils se donnent pour être plus habiles et plus exacts que les autres: car alors ils sont censés promettre plus de soin et de vigilance, lorsqu'ils sont chargés d'affaires importantes, ou de veiller à des choses d'une extrême conséquence.

Les personnes qui prennent une charge de judicature, ou militaire, ou autre, s'engagent avec le prince et la république à en remplir tous les devoirs: c'est à cet effet qu'on leur en fait faire un serment lors de leur réception; de sorte que, s'ils y manquent, ils sont chargés de réparer tous les dommages dont ils sont cause par ces omissions: *tu verò vigila, in omnibus labora*, disoit saint Paul écrivant à Timothée. Cette vigilance que l'apôtre recommande à son disciple, dans le ministère évangélique, est aussi nécessaire aux magistrats et aux officiers de justice, de police ou de guerre; parce qu'étant tenus, par leurs charges, de procurer le bien public dans leurs emplois, s'ils ne s'en acquittent pas, ils doivent indemniser ceux qui souffrent de leur négligence.

D'où il s'ensuit que les personnes qui ont des charges ou des emplois, sont obligés à deux sortes de restitutions quand elles ne s'acquittent pas de leurs devoirs:

1. Elles doivent restituer leurs appointemens au prorata de ce qu'elles ont eu de négligence à s'en acquitter; parce qu'elles n'ont plus de titre légitime pour les recevoir. 2. Elles doivent réparer les dommages qu'elles ont causés aux particuliers ou au public, par des fautes même légères. Leur ignorance ne peut les exempter de ces restitutions; au contraire, elle ne peut que les y condamner; parce qu'elles doivent savoir leurs obligations, et tout ce qui est nécessaire pour les bien remplir. Leur peu de génie ou de capacité pour faire attention à tous leurs devoirs, bien loin de les excuser, démontre qu'ils ont été téméraires en s'ingérant dans des emplois, sans être capables de les remplir. Enfin, il n'y a presque point de négligences excusables dans ces sortes de personnes; puisqu'elles font ordinairement un tort considérable au public ou aux particuliers. Ceux qui, pouvant empêcher des dommages que quelque devoir les engageoit de prévenir, y ont manqué, en sont responsables.

Ceux qui dans le public sont destinés d'office à donner des conseils aux autres, sont responsables de leurs conseils et des évènemens fâcheux qu'ils peuvent causer; parce qu'ils doivent savoir leur profession; de sorte que, s'ils en donnent, même sans malice, de pernicieux, ils doivent indemniser ceux qui en souffrent. Il faut en dire de même de ceux qui se donnent aux autres pour habiles et capables d'être consultés. Ils sont tous tenus d'une faute grossière, qui par conséquent les oblige à restitution : car ils doivent au moins, pour se mettre en état de donner de sages conseils aux autres, prendre les mêmes précautions que prennent ordinairement les personnes sages et prudentes. Bien plus, celui qui a reçu des honoraires pour un conseil qu'il a donné, est responsable d'une faute légère.

Il s'ensuit de ces principes, qu'un curé, un confesseur, un casuiste théologien, consultés, doivent dédommager celui qui a souffert, si par une ignorance grossière, par complaisance, ou ne voulant pas se don-

ner la peine de faire attention à l'exposé des cas qu'on leur a proposés, ils ont trop légèrement obligé à restituer, celui qui ne devoit pas le faire; ou n'y ont pas obligé celui qui y étoit tenu. Il faut en dire de même, si, doutant de l'obligation de celui qui les consultoit, ils ont donné une décision positive pour ou contre, avant que d'avoir examiné la difficulté avec des personnes éclairées, ou avant que d'avoir déposé leur doute.

Les personnes qui donnent des conseils sans y être obligés d'office, ni par leur profession, comme sont les amis, et qui les donnent de bonne foi et sans malice, sans prévoir qu'il en arrivera aucune suite fâcheuse, n'en sont pas responsables, en cas qu'il en arrive; elles ne sont obligées à réparer le dommage que leur conseil a causé, que quand elles l'ont donné malicieusement. Il seroit injuste d'obliger à la restitution celui qui a cru de bonne foi rendre un service d'ami, et n'a dit que ce qui lui paroissoit plus raisonnable, sans prétendre donner une décision certaine; s'il y a de l'imprudence dans un conseil, contre l'intention de celui qui l'a donné sans y être tenu, c'étoit à celui à qui on le donnoit, d'examiner s'il étoit à propos de le suivre. Il faut cependant observer que, s'il s'agissoit du dommage d'un tiers; si, par exemple, par complaisance, par précipitation volontaire, par passion, on avoit persuadé à une personne qu'elle ne devoit pas restituer à une autre, on pècheroit grièvement; on seroit même tenu d'indemniser celui auquel on auroit fait tort par son mauvais conseil. Ce seroit une mauvaise excuse de dire qu'on n'a pas été coupable d'ignorer quel conseil on devoit donner alors; parce que c'est une grande imprudence de s'exposer, en décidant ce que l'on ne sait pas, à faire tort à un tiers qui en souffre malgré lui.

Des Personnes qui doivent restituer.

On est obligé de restituer, ou quand on possède le bien d'autrui, soit qu'on l'ait possédé de bonne foi, soit qu'on l'ait possédé de mauvaise foi; ou pour avoir coopéré au dommage que le prochain a souffert.

1. *Du Possesseur de bonne foi.*

Le possesseur de bonne foi est celui qui possède un bien, soit meuble, soit immeuble, dont il a un juste sujet de se croire le maître, et qui néanmoins ne lui appartient pas. Tel est celui qui a acheté une terre, par exemple, d'un autre qu'il en croyoit le véritable propriétaire, ou qui l'a eue par succession, par donation, d'une personne qu'il a crue pouvoir en disposer; ou qui l'a acquis par quelqu'autre juste titre, véritable ou coloré, comme d'échange, transaction, sans savoir ni présumer que celui de qui il tient cette terre n'eût pas droit de lui en transmettre la propriété.

Le possesseur de bonne foi, acquiert par-là le domaine et la propriété du bien qu'il possède; mais ce n'est qu'un domaine révocable, et qui ne doit durer qu'autant que la bonne foi dure, c'est-à-dire que, dès qu'il commencera de connoître que le bien qu'il possède n'est pas à lui, il perd tout le droit qu'il y avoit comme étant dans la bonne foi. La loi du prince et le droit des gens qui est une règle de conscience à ce sujet, veulent bien que la bonne foi suspende le droit du maître légitime, qui renaît et revit dès qu'elle cesse de subsister; ainsi on ne pèche pas en retenant le bien d'autrui, tandis que dure la bonne foi.

On demande si, lorsqu'un possesseur de bonne foi est obligé de rendre un fonds dont il a joui, il doit aussi restituer les fruits qu'il en a perçus tant qu'a duré sa bonne foi.

Avant que de répondre à cette question, il faut observer que ce que nous appelons ici fruit, est toute utilité qu'on peut tirer d'une chose, en déduisant les dépenses qui doivent être faites.

On distingue plusieurs sortes de fruits, savoir : les naturels, les mixtes, les fruits d'industrie et ceux qu'on appelle civils.

Les fruits naturels sont ceux que les fonds produisent par eux-mêmes sans être cultivés, ou sans qu'on emploie beaucoup de soin et de peine pour les faire venir : comme le foin, le bois taillis, les fruits des arbres ; parce que tous ces fruits n'ont besoin que d'être cueillis pour servir à l'usage du maître. On met aussi au rang des fruits naturels, les pâturages des montagnes et d'autres lieux champêtres, qui n'ont besoin ni de réparation, ni de culture.

Les fruits mixtes sont ceux qui proviennent en partie des fonds et en partie des soins des personnes qui les cultivent ; comme le bléd et les autres grains, le vin, l'huile. On met au nombre de ces fruits le lait et la laine des animaux, parce qu'il faut du soin, non-seulement pour nourrir et garder les animaux, mais encore pour mettre ces fruits à l'usage qu'on en veut faire. Les pierres et les métaux sont de même genre : car combien de peine ne faut-il pas prendre pour les tirer du sein de la terre ?

Les fruits d'industrie sont ceux que l'industrie de l'homme tire d'une chose stérile par elle-même : tel est le gain qui provient du négoce de l'argent ; celui que les ouvriers et artisans retirent de leur métier ; celui que procure la vente des meubles et immeubles, le transport des marchandises, etc.

Les fruits civils sont des revenus qui ne sont pas fruits de la terre, mais qui proviennent de quelque droit réglé par les lois : tels sont les loyers des maisons, des bacs, des moulins ; les droits de pêche, de chasse, de péage, etc. On peut aussi tirer des fruits des meubles,

des animaux ; c'est pourquoi, si on les voloit à un homme qui a coutume de les louer, ce ne seroit pas assez de les restituer, il faudroit encore lui rendre les loyers qu'il auroit pu en tirer.

Il faut encore remarquer, que celui qui possède un bien d'autrui, soit qu'il le possède de bonne ou de mauvaise foi, peut y faire trois sortes de dépenses. Les unes sont nécessaires ; et ce sont celles qu'on n'auroit pu se dispenser de faire sans le laisser ou dépérir, ou devenir inculte: telles sont les grosses réparations d'une ferme, la nourriture des animaux, les dépenses ordinaires qu'il a fallu faire pour les labours, les moissons, etc.

Il y a des dépenses utiles; et ce sont celles qui ont amélioré le fonds et qui le mettent en état de produire un plus gros revenu: telle est celle qu'on a fait pour un plant d'arbres fruitiers.

Enfin, il y a des dépenses d'ornemens que le droit appelle *voluptuosæ* ; et ce sont celles qui embellissent un fonds, qui ont été faites pour le plaisir, mais qui n'en augmentent pas les revenus: par exemple, on a fait venir des eaux jaillissantes dans un parterre; on a mis des glaces dans les appartemens d'un château, on les a fait peindre.

Le possesseur de bonne foi n'est pas obligé de restituer les fruits qui sont purement d'industrie : ils sont à lui, puisqu'il les doit à ses soins et à son travail. C'est pourquoi le possesseur, même de mauvaise foi, a droit de se les retenir, en faisant les restitutions auxquelles il est obligé.

Les fruits que le possesseur de bonne foi n'a point encore perçus, soit naturels, soit mixtes, et qui sont encore attachés ou pendans par la racine au fonds qui est évincé. même les civils qui sont dus depuis le jour de la demande du propriétaire, ou depuis que la bonne foi a cessé, n'appartiennent point au possesseur de bonne foi ; il n'a plus le titre de la

bonne foi; la loi ne l'autorise plus dans la possession du fonds, par conséquent dans la jouissance des fruits de ce fonds dont ils font partie: il peut cependant demander, retenir, ou prélever la compensation des frais qu'il a fallu faire; ou de son propre travail, s'il l'a fait lui-même; ou de son industrie, pour cultiver ou améliorer le fonds; parce que le propriétaire les auroit dû faire aussi pour conserver ce fonds et pour en recueillir les fruits. Le possesseur de bonne foi est obligé de restituer, non-seulement les fruits attachés ou pendans par la racine au fonds qu'il est tenu de rendre, mais encore ceux qui existent en nature et n'ont pas été consumés pendant la bonne foi, en prélevant snr ces fruits toutes les dépenses qu'il a faites pour les recueillir et les conserver, que le maître du fonds auroit pareillement dû faire. La raison de ces décisions est, que toute chose qui porte fruit, doit fructifier pour son véritable maître.

Il faut néanmoins observer que, si le possesseur de bonne foi a gardé les fruits, soit naturels, soit mixtes, soit civils, qu'il a perçus durant sa bonne foi, pendant le temps nécessaire et prescrit par les lois pour les acquérir par la prescription, il n'est point obligé d'en faire aucune restitution, quoiqu'il en soit devenu plus riche; parce qu'il les a acquis alors légitimement par le droit de prescription.

Un possesseur de bonne foi n'est pas obligé de restituer les fruits qu'il a perçus d'un fonds durant sa bonne foi, s'il les a consumés, perdus ou aliénés pendant ce temps-là; parce que le domaine qu'il en a eu alors, lui donnoit la liberté d'en disposer, et l'exempte de toute recherche, dès que ces fruits ne subsistent plus. Il faut cependant remarquer que s'il est devenu plus riche pour avoir consumé les fruits de ce fonds, c'est-à-dire, s'il a encore entre les mains la valeur de ces fruits qu'il a vendus, s'il en a payé ses dettes, si, en les consumant pour sa dépense, il a

épargné ses autres revenus, avant que d'en avoir acquis le domaine irrévocable par le droit légitime de la prescription, il doit rendre ce en quoi il est devenu plus riche, parce que personne ne doit s'enrichir du bien d'autrui.

La bonne foi de ce possesseur le met encore à couvert de toute recherche sur ce qu'il a laissé perdre, ou sur ce qu'il a dissipé tant du fonds que des fruits, s'il n'en est pas devenu plus riche; il n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il a disposé de ce bien s'en croyant le maître.

Ce que nous venons de dire ne peut avoir lieu en faveur d'un héritier qui accepte une succession qu'il croit légitime, et qui reconnoît dans la suite que toute la succession, ou une partie a été usurpée par la violence ou par la fraude: la bonne foi particulière, quand il a accepté cet héritage, ne l'exempte pas de la restitution de tous les fruits qu'il a reçus depuis qu'il a commencé à jouir de ces biens, parce qu'il succède à un possesseur de mauvaise foi à la charge de réparer ses faits, et il ne peut avoir sur ce bien que le droit de celui de qui il le tient.

Un possesseur de bonne foi qui a vendu, durant sa bonne foi, un effet plus qu'il ne l'avoit acheté, est quelquefois obligé de restituer au véritable maître, lorsqu'il l'a découvert, le gain qu'il a fait en revendant cette chose; quelquefois il n'y est pas obligé. Il y est obligé, si ce gain provient de la valeur de ce qu'il a vendu, en déduisant ce qui, au jugement de gens sages et experts, doit lui appartenir à cause de ses soins et de son industrie dans cette vente. Par exemple, Titius a acheté un cheval volé à un autre, et en a donné cinquante écus, qui est le juste prix de ce cheval dans le lieu où il a été vendu; il le fait ensuite conduire dans un autre pays où les chevaux sont plus rares, et où il y a un plus grand nombre de marchands acheteurs, et il l'y a vendu cent écus.

En ce cas, Titius ne paieroit pas tout ce qu'il doit au maître de ce cheval, lorsqu'il l'a découvert, s'il ne lui donnoit que cinquante écus; parce que, quoique ce soit Titius qui a pris soin de faire conduire ce cheval dans le lieu où il a été vendu plus cher, ce n'est cependant pas à ce soin que le maître du cheval doit l'augmentation du prix dans cette seconde vente, mais à la rareté des chevaux, ou au plus grand nombre d'acheteurs qui s'y sont trouvés. Ainsi Titius ne peut retenir, en le restituant, que ce qui doit être estimé pour ses soins, pour son industrie, pour ses dépenses, lorsque ce cheval a été conduit dans un autre pays. En quelque lieu que soit une chose, étant toujours à son maître, c'est toujours pour son maître qu'elle doit fructifier, quoiqu'il faille tenir compte des dépenses à celui qui en a fait pour la rendre meilleure. Il est juste que celui qui doit supporter la perte, jouisse aussi du profit: or, si ce cheval étoit mort, ou s'il avoit dépéri entre les mains de Titius, sans qu'il y eût de sa faute, la perte auroit été pour son maître, qui, par conséquent, doit profiter du revenant-bon de cette vente, les dépenses légitimes déduites. Si le gain que le possesseur de bonne foi a fait sur une chose qu'il avoit eue à beaucoup moindre prix, ne vient que de ses soins et de son industrie, il n'est pas obligé de rendre au maître de la chose ce profit qu'il ne doit qu'à lui seul.

Nous avons dit que le possesseur de bonne foi, en restituant un bien à son véritable maître, peut en déduire les dépenses; mais il y a là-dessus plusieurs observations à faire. 1. Le maître de ce bien doit lui rendre ce que lui a coûté l'amélioration qu'il y a faite, mais non ce qu'elle vaut en elle-même: car elle peut valoir plus que ce qu'elle a coûté, et cet excédant du prix appartient au maître du bien. 2. Si le possesseur de bonne foi a payé trop cher cette amélioration, le maître du bien n'est pas obligé de lui tenir compte de ce

qu'il en a donné au-dessus du juste prix, parce qu'il n'est pas obligé d'acheter son bien plus qu'il ne vaut. 3. Si le maître du bien l'eût amélioré par lui-même à beaucoup moindre prix que celui qu'il en a coûté au possesseur de bonne foi, en sorte que la différence des frais qui ont été déboursés, à ceux qu'il eût faits, soit considérable, de moitié, par exemple; alors il n'est obligé de rendre à ce possesseur de bonne foi que la moitié de la dépense qu'il a faite pour cette amélioration. 4. Si la dépense qu'a faite le possesseur de bonne foi pour cultiver ou améliorer ce bien, n'est pas plus forte que ce qu'il en a retiré et consumé, il ne peut rien exiger pour cette dépense; parce qu'alors il y a lieu à la compensation. 5. Ce que nous avons dit des dépenses que le possesseur de bonne foi a droit d'exiger et de retenir en rendant ce bien à son maître, doit s'entendre des dépenses nécessaires faites pour conserver ce bien; parce que le propriétaire auroit été obligé de les faire pour la même raison, et pour mettre ce bien en état de lui rendre des revenus. Il en est de même des dépenses utiles, si elles ont amélioré ce fonds; il est juste que le propriétaire qui en jouira, les rembourse à celui qui les a faites. A l'égard des dépenses qui ont été faites pour le seul plaisir et la seule utilité particulière du possesseur, lesquelles embellissent le fonds, mais n'en ont augmenté ni le revenu, ni la valeur, le propriétaire n'est pas tenu de les rembourser. Si ces sortes d'améliorations sont tellement attachées à ce fonds, qu'elles ne puissent en être séparées en aucune manière, ou au moins sans l'endommager considérablement, elles doivent être perdues pour le possesseur de bonne foi, ainsi que ce qu'elles ont coûté; parce que le propriétaire n'est pas obligé de payer ce qui ne lui est pas nécessaire et dont il se seroit passé; ni de consentir qu'on ruine son fonds ou qu'on lui fasse tort, en arrachant, par exemple, des plants d'arbres mis pour former des allées et des

promenades, qu'on détruise une glacière ou des eaux jaillissantes dans un parterre : le possesseur de bonne foi doit alors s'imputer à lui seul la perte de ces dépenses. Mais si les embellissemens et ornemens peuvent s'ôter sans endommager le fonds, il paroît être alors de l'équité que le propriétaire permette à celui qui en a fait les dépenses, de les reprendre ; par exemple, d'enlever des glaces mises dans les appartemens d'une maison, d'en ôter les peintures qui peuvent en être ôtées sans dommage. 6. Le possesseur de bonne foi a droit de déduire les dépenses nécessaires et utiles pour conserver et améliorer une chose qui appartient à un autre, quoique ce qu'il ait fait faire ne subsiste plus.

Enfin, celui qui ayant acheté de bonne foi une chose dérobée, l'a encore entre les mains quand il reconnoît qu'elle a été volée par celui qui la lui a vendue, n'est tenu d'aucun dommage et intérêt à l'égard du propriétaire, s'il la restitue sans délai ; parce que ne l'ayant pas volée, il n'est pas cause que le propriétaire a souffert de ce larcin : s'il l'a possédée et retenue, c'étoit sans injustice, à cause de sa bonne foi.

2. *Du Possesseur de mauvaise foi.*

Le possesseur de mauvaise foi est celui qui a volé ou usurpé un bien qu'il savoit être à un autre, ou qu'il doutoit être à un autre, sans se mettre en peine d'éclaircir son doute ; ou qui, l'ayant possédé de bonne foi, le retient injustement après avoir connu qu'il appartient à un autre.

Le possesseur de mauvaise foi est obligé de rendre les mêmes choses qu'il a possédées, si elles sont encore en nature ; ou leur équivalent, s'il les a consumées, quoiqu'il n'en soit pas devenu plus riche : il y est aussi obligé, même quand elles sont péries entre ses mains par un cas fortuit et sans qu'il y ait de sa faute. Dans tous ces cas il doit, non-seulement réparer tous les dommages qu'a soufferts celui qui a été privé des

des choses qu'il a possédées, mais encore l'indemniser des gains qu'il n'a pas faits, et qu'il auroit pu faire s'il est marchand: car il est censé avoir été la cause des dommages qu'a soufferts ce propriétaire.

Nous disons que le possesseur de mauvaise foi doit restituer les mêmes choses qu'il a prises ou retenues, s'il les a encore en nature entre les mains; parce que la restitution est un acte de la justice commutative, qui remet le propriétaire dans un état égal à celui où il étoit avant qu'il eût été privé de la chose qu'on lui a enlevée: or, on ne le remettroit pas dans cet état, si on ne lui en rendoit que la valeur; parce qu'il estime souvent plus la chose qu'on lui a prise que ce qu'elle vaut; il souffre donc, si on ne la lui rend pas telle qu'il l'avoit avant qu'on la lui eût dérobée. Par exemple, on lui a pris des diamans, des bijoux qu'il ne vouloit pas vendre, parce qu'il y avoit mis son affection; il les tenoit de sa famille; des personnes qu'il respecte lui en avoient fait présent: ce seroit donc une injustice de ne lui en rendre que la valeur; et puisqu'il n'en a jamais cédé la propriété, il n'est pas au choix de ceux qui les ont pris, de ne pas les restituer *in individuo*, quand ils les ont encore entre les mains.

Cette règle a cependant ses exceptions. Si l'on ne pouvoit rendre la chose prise ou retenue, en individu, sans se perdre d'honneur et de réputation, sans faire connoître qu'on l'auroit dérobée, et sans passer pour un voleur, il suffiroit d'en rendre le prix et la valeur: la justice doit alors se régler par les principes de la charité, qui nous défend de nous décrier dans le public.

2. Si l'on souffre notablement en restituant la chose en individu, et si l'on est certain et assuré que le propriétaire ne recevra aucun préjudice, lorsqu'on ne lui en rendra que le juste prix, on peut, sans blesser sa conscience, se dispenser de la lui rendre: la cha-

rité engage alors le propriétaire à consentir à cette espèce de restitution.

C'est sur ces règles particulières qu'un confesseur peut décider quand les domestiques sont obligés de rendre en individu, ou seulement la valeur des effets qu'ils ont volés à leurs maîtres. Mais aussi, hors ces cas particuliers, les confesseurs ne doivent pas autoriser les personnes qui se contentent de ne rendre que la valeur des choses qu'elles ont entre les mains; parce qu'elles peuvent être plus estimables dans leurs espèces, eu égard aux circonstances et à la condition de ceux à qui elles appartiennent, que le prix de leur commune estimation : telles sont, par exemple, des pièces d'étoffe prises à des marchands, des billets à des banquiers ou à des gens d'affaires, des outils à des artisans. En un mot, *res clamat pro domino:* ainsi, dès que celui à qui un bien volé appartient, le veut et l'estime plus même qu'il n'est estimé au sentiment des experts, on doit le lui rendre en individu.

Lorsqu'on ne peut restituer le bien d'autrui en nature, il y a des règles à suivre pour en restituer la juste valeur. Pour le faire avec équité, il faut observer qu'il y a deux sortes de biens : des immeubles et des meubles.

1. On connoît la valeur d'un immeuble par le contrat de son acquisition, qui marque combien il a été acheté, ou par les baux et loyers; les revenus qu'on en tire servent à faire une juste estimation. On ne peut guère en juger au juste, qu'on ne sache toutes les dettes, servitudes, cens, hypothèques et autres droits dont cet immeuble est chargé. C'est sur ces connoissances qu'un homme prudent et éclairé peut estimer un immeuble.

Et comme les immeubles valent plus ou moins dans un temps que dans un autre, il faut distinguer : par exemple, il y a des temps où l'on estime plus les rentes que les fonds de terre; d'autres où les fonds sont plus appréciables que les rentes : or, lorsqu'on a possédé plusieurs années un bien volé ou injustement retenu,

si, pendant ce temps, cet immeuble a pu avoir trois prix différens, savoir un très-haut, un très-bas et un moyen, la valeur qu'on en doit ordinairement restituer, pour garder l'équité, doit être conforme au prix modéré qui se trouve entre le plus haut et le plus bas ; parce qu'alors l'égalité est gardée. Le maître légitime reçoit la valeur de ce qui lui appartient, et celui qui en fait la restitution n'en souffre point d'injuste dommage.

Cependant si le maître légitime de cet immeuble l'eût vendu au temps de son plus haut prix ; si cet immeuble valoit le plus haut prix lors de la restitution, on n'en restitueroit pas toute la valeur, si celui auquel il appartient, n'en recevoit pas alors le plus haut prix.

2. A l'égard des effets mobiliers, il y en a de trois sortes: les uns, comme les denrées, ont leur prix arrêté dans les marchés publics ; et ce prix, comme le porte l'ordonnance de 1539, s'inscrit chaque semaine dans les registres du greffe des siéges de la justice séculière. Ainsi, quand on veut savoir la valeur des denrées qu'on est obligé de restituer, il faut se ressouvenir au moins à peu près des années qu'on les a volées, afin de rendre le prix commun que les registres du greffe du lieu marquent qu'elles valoient ces années, eu égard aux quatre saisons, c'est-à-dire, qu'il faut restituer le moyen prix qu'elles ont valu dans le cours de l'année.

A l'égard des fruits d'un fonds qu'on doit restituer, et qui ont eu en différens temps une estimation fort différente, voici quelques règles pour savoir sur quel pied on doit les restituer : si ce sont des fruits civils, comme ils ne sont pas toujours égaux, il faut examiner quand ils ont haussé et baissé selon les circonstances des temps, afin d'y avoir égard ; par exemple, si ce sont des loyers de maison, on doit recourir aux baux différens qu'on en a faits ; si l'on a occupé ces maisons, cela doit se régler par des experts. Si ce sont

des fruits naturels, on verra ce qu'un fonds a rapporté en telle et telle année, si on l'a tenu à sa main; ou ce qu'il a été affermé dans les différens baux qu'on en a faits, et ce que ces fruits vendus ont rapporté, selon le prix marqué dans les registres des greffes des lieux, si l'on ne s'en souvient pas.

Si l'on a omis par sa négligence d'ensemencer quelques pièces de terre, on doit restituer au propriétaire le prix d'autant de mesures qu'elles auroient rendu tous les ans, pendant qu'on en a été usurpateur. Il faut dire la même chose au sujet des vignes et autres fonds de terre.

Il y a des effets mobiliers qui n'ont qu'un prix purement arbitraire, eu égard aux circonstances des temps, des saisons, de leur rareté ou abondance, du besoin pressant qu'en a le public, et du petit nombre ou de la multitude de ceux qui veulent en avoir: telles sont les marchandises qui se vendent différemment, comme les étoffes, dont le prix ne s'inscrit sur aucun registre public, et ne se trouve que sur les livres des marchands. Ainsi, quand on a à restituer des marchandises volées ou retenues injustement, et qu'on veut en restituer la juste valeur, on ne peut mieux la connoître qu'en consultant les marchands du lieu les plus éclairés, pour apprendre d'eux combien les marchandises de telle espèce et qualité se vendoient communément dans le temps qu'on les a dérobées; et c'est ce qui peut se faire par des directeurs prudens, sans donner aucune connoissance des personnes qui sont chargées de ces restitutions.

Les bijoux, les joyaux, les diamans, les perles, sont des effets mobiliers qui ont un prix arbitraire, tel que le caprice des hommes y met ordinairement, et qui hausse ou baisse, selon que l'argent est plus rare ou plus commun; c'est aussi des marchands jouailliers et des connoisseurs, qu'on peut en apprendre le juste prix.

On demande s'il faut rendre la valeur qu'avoient

les bijoux lorsqu'on les a dérobés, quoique leur prix ait diminué depuis, ou seulement ce qu'ils valent lorsqu'on veut les restituer. On ne peut résoudre cette question que par une distinction : si l'on a volé des bijoux ou diamans à des marchands jouailliers, il faut leur rendre ce qu'ils valoient lorsqu'on les leur a pris, quoiqu'ils aient diminué dans la suite; parce que ne les ayant que pour vendre, ils auroient pu s'en défaire; et ils avoient dessein de les vendre dans ce temps-là au prix courant : mais, si on les a dérobés à des particuliers qui les auroient gardés, et entre les mains de qui ils auroient également diminué, il faut en restituer la valeur sur le pied qu'ils valent dans le temps qu'on veut les restituer : c'est le véritable maître qui doit ou gagner ou perdre sur son bien.

Ces décisions sont autorisées par les principes de saint Thomas, qui assure que les restitutions doivent se régler à proportion du tort qu'on a fait; autrement on violeroit l'égalité de la justice : *omnis restitutio realis facienda alicui*, dit ce saint docteur (*Opusc.* 73. *c.* 20.), *commensurari debet*, *secundùm quantitatem damni illati.*

Lorsqu'on a pris une chose que le maître vouloit conserver, pour la vendre dans un temps où elle devoit valoir plus qu'elle ne valoit dans le temps qu'on la lui a prise; par exemple, à un particulier, du blé qu'il étoit résolu de ne vendre que dans une saison de l'année où il vaut davantage; à un fermier, des poulains ou des veaux qu'il vouloit élever pour les vendre plus cher; on doit restituer au propriétaire le prix qu'il auroit tiré de ce qu'on lui a volé dans le temps qu'il l'auroit vendu. Sans cela il n'y auroit plus d'égalité entre les choses volées et la restitution qu'on en fait à ceux qui en sont les maîtres; parce qu'ils se proposoient d'en tirer cette valeur. Mais ce gain qu'ils auroient fait n'étant qu'en espérance, la restitution qu'on est tenu d'en faire doit se régler *ad arbitrium*

viri prudentis; encore faut-il en déduire les dépenses que ces choses auroient coûté, ce blé, par exemple, pour le conserver; et ces poulains ou ces veaux, pour les élever.

Lorsqu'on ne connoît pas précisément la valeur d'un bien dont la dégradation ou destruction oblige à la restitution et à des dédommagemens; d'une maison, par exemple, qu'on a brûlée, laquelle étoit remplie d'une grande quantité de meubles dont il ne reste aucun état, il faut s'en tenir à l'estimation de gens experts et prudens, et tâcher d'approcher autant qu'il sera possible, dans la restitution qu'on fera, de la valeur du bien qui a péri, ou que l'on a endommagé.

Le possesseur de mauvaise foi doit restituer, non-seulement le fonds à celui à qui il appartient, mais encore tous les fruits qu'il en a retirés, soit les fruits naturels, soit les fruits mixtes, en tant qu'ils sont venus du fonds, soit les fruits civils. La distinction de ces fruits ne regarde pas le possesseur de mauvaise foi; parce qu'il a connu l'injustice qu'il faisoit à celui qui devoit en jouir. Il doit restituer les fruits qu'a produits ce fonds, quand même le propriétaire ne les eût pas retirés; il suffit que ces fruits existent, pour appartenir au maître du fonds, *res fructificat domino;* cependant il faut toujours déduire de cette restitution, ce que ces fruits ont coûté à recueillir et à conserver. A l'égard des fruits purement d'industrie, ils appartiennent à l'injuste possesseur du fonds.

Le possesseur de mauvaise foi doit restituer non-seulement les fruits qu'il a perçus, mais encore ceux que le légitime propriétaire du fonds auroit recueillis, s'il l'eût eu en sa libre disposition; parce qu'un injuste possesseur doit réparer tout le tort qu'il a fait à celui dont il a retenu le bien injustement : or, en le privant de son fonds, il l'a empêché de le faire profiter. S'il paroît avec quelque assurance, que ce propriétaire n'au-

roit pas tiré de ce fonds plus de fruits que cet injuste possesseur, celui-ci ne doit restituer que ceux qu'il a perçus; et il n'est pas tenu de ceux qu'il auroit pu percevoir, s'il eût usé d'une plus grande diligence. Il suffit, pour remplir les devoirs de l'équité naturelle, de réparer les dommages qu'on a causés.

Si l'injuste possesseur a fait au bien des améliorations qui ont servi à en tirer des fruits beaucoup plus considérables, il doit aussi restituer tous les fruits de ce bien amélioré; parce que ces améliorations, étant attachées au fonds, appartiennent au légitime propriétaire de ce fonds. Tout ce qui lui est permis, c'est de déduire et de prélever, ou son propre travail, ou les dépenses qu'elles lui ont coûté.

Le possesseur de mauvaise foi est obligé à la restitution de tous les fruits qu'il a retirés, quand même il les auroit consumés et n'en seroit pas devenu plus riche; parce qu'il devroit les avoir restitués dès qu'il les a recueillis.

On croit communément que le possesseur de mauvaise foi est en droit, en restituant un fonds avec les fruits, de prélever et retenir toutes les dépenses nécessaires faites à ce fonds; parce que le propriétaire auroit été obligé de les faire faire pour conserver ce fonds, et le mettre en état de lui rendre des revenus. Il est même juste, si l'usurpateur a fait des dépenses utiles qui ont amélioré le fonds, que le propriétaire qui en jouira les lui rembourse. A l'égard des dépenses que cet injuste possesseur a faites pour son plaisir et son utilité particulière, et qui n'ont pas augmenté les revenus ou la valeur du fonds, il ne peut les demander; tout ce qui lui est permis, c'est d'en enlever celles qui pourront être séparées du fonds sans l'endommager. Si les dépenses seulement utiles que le possesseur de mauvaise foi a faites, ne subsistent plus, il ne peut les prélever et les déduire en restituant; mais il peut prélever les dépenses nécessaires,

quoiqu'elles ne subsistent plus; parce qu'elles ont servi à la conservation du fonds.

Il y a des biens qui se consument par l'usage; l'usufruit de ces biens ne peut point être séparé de leur substance: ils ne peuvent rien produire, et ils sont stériles d'eux-mêmes: tels sont le vin, l'huile, le blé, l'argent monnoyé; de sorte que s'il arrive que, se servant de ces choses, on en tire quelque profit, ce n'est que parce que ceux qui s'en servent ont l'industrie de les faire valoir. Lorsqu'un possesseur de mauvaise foi est obligé de restituer ces biens, il n'est pas tenu d'en rendre les fruits, parce qu'ils n'en produisent pas; s'il arrive qu'il doive restituer quelque chose au-delà de leur valeur, c'est par forme de dédommagement, pour réparer le tort qu'il a fait au maître légitime.

Par le vol de ces biens, on peut faire tort en deux manières: 1. lorsqu'on a été cause que ceux à qui on les a volés, ont fait des dépenses ou des pertes effectives qui ont diminué leur bien; et c'est ce que les théologiens appellent *dommage naissant*. 2. On porte aussi préjudice à celui à qui on a enlevé ces choses, lorsqu'on l'a mis hors d'état de faire dans sa condition des gains que sa profession pouvoit et devoit ordinairement lui procurer; et c'est ce que les théologiens désignent par les termes de *lucre cessant*.

Ces principes supposés, lorsqu'on a volé ou retenu de l'argent à quelqu'un, si on ne lui a causé aucun des dommages que nous venons d'expliquer, on n'est obligé de lui restituer que la même somme qu'on lui a prise; l'on n'est pas tenu à davantage, quand même ces deniers auroient servi à enrichir l'injuste possesseur; parce que l'argent ne produit rien de lui-même; le tort qu'on a fait à celui auquel on en a pris, a été de lui voler son argent; s'il a profité entre les mains de l'injuste possesseur, c'est uniquement par son industrie, sur laquelle celui à qui il l'a volé, n'a aucun droit.

Pour faire l'estimation du lucre cessant, lorsqu'il s'agit de faire une restitution, il faut, 1. avoir égard au genre de commerce de la personne à laquelle on a fait tort: car il y a des négoces où l'on gagne plus que dans d'autres. 2. Il faut faire attention aux circonstances des temps et à la rareté ou à l'abondance des marchandises et des denrées qui se vendent plus dans un temps que dans un autre : car l'argent profite aussi plus ou moins dans ces occasions. 3. Il faut avoir égard aux risques que courent les négocians: on ne doit pas régler le lucre cessant à la dernière rigueur. 4. On doit diminuer, sur l'estimation du lucre cessant, les dépenses qu'auroit dû faire le marchand pour parvenir au gain qu'il auroit pu faire.

A l'égard du dommage naissant, il se règle sur l'estimation du dommage que souffre celui auquel on a fait tort; et, si l'on n'en peut avoir de connoissance certaine, on en doit payer les intérêts suivant le taux de l'ordonnance.

Ce que nous venons d'expliquer de l'injuste possession des sommes d'argent, se doit aussi entendre du vol qu'on a fait des marchandises, denrées et autres effets mobiliers, dont l'estimation doit se faire de la même manière que nous l'avons dit ci-dessus.

3. *Du Possesseur de foi douteuse.*

Le possesseur de foi douteuse est celui qui a lieu de douter si ce qu'il possède lui appartient légitimement. Pour savoir ce qu'il doit restituer, il faut distinguer: ou il a acquis la chose qu'il possède en doutant qu'elle appartenoit à un tiers ; ou il en a douté seulement depuis qu'il la possède, et après l'avoir acquise de bonne foi.

Lorsqu'un homme qui, doutant qu'une chose ait été volée par celui qui veut la lui vendre ou la lui remettre, l'achète ou l'accepte dans ce doute, pour la

garder et se l'approprier, pèche mortellement. Pour réparer sa faute, il doit sans délai s'informer du fait; et dès qu'il a une connoissance certaine qu'elle a été dérobée, il est obligé de la rendre à son véritable maître, avec tous les fruits qu'il en a perçus, de même qu'un possesseur de mauvaise foi. Il ne peut en conscience la rendre à celui de qui il la tient, parce que l'ayant achetée ou acceptée dans le doute, il est censé complice de ce vol; il s'est chargé de tous les risques, ou plutôt de tous les engagemens que contractent les possesseurs de mauvaise foi, après qu'il a reconnu que son doute étoit bien fondé; tout son droit consiste à se faire rembourser par le vendeur, s'il l'a achetée.

Si, après avoir fait toutes les perquisitions nécessaires pour découvrir la vérité, il ne voit rien de certain qui puisse lever ce doute, et s'il reste toujours dans la perplexité avec quelque fondement, des auteurs célèbres décident qu'il est obligé de partager ce bien douteux avec celui à qui il soupçonne qu'il appartient; et que ce partage doit être plus ou moins grand, à proportion que le doute penche plus ou moins d'un côté que de l'autre. Si la personne à qui l'on doute que la chose a été dérobée n'est pas connue, le partage se doit faire en faveur des pauvres.

La règle du droit, *in dubiis melior est conditio possidentis*, ne peut pas s'appliquer à celui qui a acheté ou accepté dans le doute, mais seulement à celui qui, ayant acquis de bonne foi, vient à douter dans la suite que la chose n'ait été volée; parce qu'ayant acheté ou accepté dans le doute, il est censé avoir acquis de mauvaise foi; au moins s'est-il exposé volontairement à devenir un possesseur de mauvaise foi. Ainsi, dans ce cas, il faut plutôt s'en tenir à cette autre règle du droit: *in dubiis tutior pars eligenda.*

Si ce possesseur de foi douteuse découvre le véritable maître du bien qu'il possède, il doit le lui restituer sans en exiger le prix qu'il en a donné; puis-

que le propriétaire d'un bien n'est pas obligé de le payer au possesseur même de bonne foi qui le lui restitue.

Celui qui achète ou accepte une chose qu'il doute avoir été volée, dans l'intention de la rendre à celui à qui elle peut appartenir, en cas qu'il puisse le découvrir, bien loin de pécher, fait une action très-louable; et, en la rendant au légitime maître, il peut se faire payer et le prix qu'il en a donné pour la retirer, et toutes les dépenses qu'il a faites pour la lui conserver : cependant s'il l'avoit achetée trop cher, ou plus que le maître qui s'en soucie peu n'en auroit donné s'il avoit eu à l'acheter, il n'auroit pas fait l'avantage de ce propriétaire qui, par conséquent, ne devroit lui rembourser qu'une partie du prix qu'il en auroit donné, selon l'estimation de gens prudens et experts. Celui qui a acheté une chose qu'il doute appartenir à un autre, dans une pareille intention, n'est pas tenu des cas fortuits; parce qu'il est alors censé tenir lieu de dépositaire qui conserve la chose pour l'utilité du maître.

La possession de celui qui l'a commencée dans la bonne foi, et qui est suivie d'un doute, est plus favorable; elle engage seulement celui qui commence à douter de sa possession légitime, à faire des perquisitions pour se convaincre de la vérité du fait; autrement il s'expose au danger de retenir le bien d'autrui, il devient possesseur de mauvaise foi, et par conséquent est obligé de la même manière à restituer le bien qu'il possède avec tous les fruits qu'il a perçus depuis qu'il a commencé à douter, et qu'il a négligé de s'instruire.

Si, ayant commencé aussitôt qu'il a douté, à faire les recherches nécessaires pour voir s'il possède le bien légitimement, il reconnoît que ce bien ne lui appartient pas, il doit aussitôt le rendre au véritable maître; mais, en ce cas, il ne doit restituer les fruits qu'il en

a tirés, que comme les possesseurs de bonne foi. S'il ne peut découvrir que la chose qu'il possède ait été dérobée, son doute ne doit pas l'engager à restituer; parce que c'est alors que dans le doute, il faut être favorable à celui qui possède.

Il suffit, dans ce cas, qu'il soit disposé à rendre au véritable maître, s'il vient à le connoître, ce bien et ce en quoi il en sera devenu plus riche.

Il faut remarquer que, lorsqu'on vient à douter dans la suite si l'on est véritablement maître d'une chose qu'on avoit acquise de bonne foi, on ne peut s'en servir pendant qu'on cherche celui à qui elle appartient, si elle est du nombre de celles qui se consument par l'usage, si c'étoit, par exemple, du vin, de l'huile, du blé; parce que ce seroit se mettre hors d'état de la rendre; mais on peut s'en servir tandis qu'on fait cette perquisition, si elle ne se consume pas par l'usage, si c'est un cheval, par exemple. On peut cependant se servir des denrées ci-dessus, lorsqu'elles sont exposées à se gâter pendant la durée de la perquisition, sauf à en faire ensuite raison au vrai propriétaire, soit en denrées égales, soit en lui payant leur juste valeur. Lorsqu'on s'est servi d'une chose qui ne se consume pas par l'usage, il est des cas où l'on doit en faire raison au véritable maître quand on l'aura trouvé; mais, pour prononcer à cet égard, il faut savoir à quoi on s'en est servi. Il semble qu'il y auroit de la dureté de forcer celui qui ne s'est servi, par exemple, d'un cheval que pour un petit voyage, d'en payer le loyer; mais il ne paroît pas qu'il puisse se dispenser de le faire, si ce cheval avoit été employé à des voitures de conséquence, à des ouvrages durs et pénibles.

Nous parlerons, dans l'article suivant, de ceux qui doivent restituer comme ayant eu part au dommage fait à autrui.

De ceux qui ont coopéré au dommage fait au Prochain.

On peut contribuer comme complice au dommage fait au prochain, en neuf manières. 1. Quand on le commande. 2. Quand on le conseille. 3. Quand on y consent. 4. Quand on loue celui qui est sur le point de le commettre. 5. Quand on donne retraite à un voleur, et qu'on recèle ce qu'il a volé. 6. Quand on profite d'un vol, ou que l'on a aidé à le faire. 7. Si l'on se tait, quand on est obligé de parler pour défendre une injustice. 8. Si on ne l'empêche pas, quand on le peut et qu'on le doit. 9. Si l'on ne découvre pas celui qui l'a commis. Par les six premières manières, on est directement complice de l'injustice: on n'y contribue qu'indirectement par les trois dernières. On les renferme toutes dans ces deux vers:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Nous allons les expliquer en détail; mais auparavant il faut remarquer qu'elles n'obligent point à restituer, à moins qu'on n'ait été la cause efficace du dommage fait à autrui. Pour être la cause efficace de cette injustice, il suffit d'y influer véritablement.

1. *De ceux qui ont concouru au dommage par leur autorité* (Jussio).

On peut donner ordre de faire tort à une personne, ou en termes exprès, ou seulement tacitement. Un maître, par exemple, ou un supérieur est censé donner tacitement ordre qu'on le venge d'une injure, quand il se plaint devant ceux qui lui sont soumis, de ce qu'il n'y a personne qui le venge de l'injure qu'il a

reçue, ou dit hautement en leur présence, qu'on lui feroit plaisir de le venger.

Les personnes à qui l'on donne ordre de causer du dommage à quelqu'un, ne sont pas toujours des inférieurs ou des personnes payées pour le faire: ce sont quelquefois des amis qu'on prie de commettre cette injustice; et l'on doit regarder ces prières comme un ordre qu'ils veulent bien accepter.

Celui qui a ordonné de faire tort à quelqu'un, est tenu de réparer tout le dommage dont il a été la cause, préférablement à celui qui lui a obéi; il doit le réparer entièrement, comme s'il avoit lui-même commis la mauvaise action. Il doit réparer, non-seulement le tort que son ordre a causé au prochain, mais encore celui qu'il a pu prévoir, eu égard aux circonstances, devoir être occasioné par-là: ainsi celui qui a ordonné à son domestique, qu'il connoît violent et emporté, de battre quelqu'un, répond de la mort de celui qui a été battu, si ce domestique le tue, quoique contre l'intention de son maître et même contre sa défense.

Si, avant l'exécution, celui qui a donné le commandement l'a révoqué, il n'est communément pas responsable du mal qui s'est fait ensuite nonobstant la révocation; parce qu'un commandement n'opère plus quand il est révoqué, et par conséquent on ne doit attribuer le dommage, qu'à la malice de celui qui l'a fait.

Il ne suffit pas de révoquer l'ordre dans son cœur; parce que cela n'est pas capable d'effacer, dans l'esprit de celui à qui on l'a donné, l'impression que cet ordre y a faite, il faut, pour la détruire, qu'on lui donne connoissance de sa rétractation avant qu'il ait exécuté le mal qu'on lui avoit ordonné; c'est par ce seul moyen que l'ordre, étant révoqué, est censé nul, et n'être plus la cause du dommage. Le long intervalle de temps qui s'est passé entre l'ordre donné et son

exécution, n'est pas une rétractation. Si celui qui a reçu cet ordre, n'y ayant pas consenti dès le commencement, s'y détermine dans la suite, celui qui l'a donné est obligé de réparer le dommage; à moins qu'il ne l'ait révoqué, et n'en ait donné la connoissance à son commissionnaire, parce que l'ordre subsiste toujours.

On peut révoquer l'ordre de faire tort à quelqu'un, ou formellement par une rétractation expresse, ou équivalemment, en contractant, par exemple, alliance avec celui contre lequel étoit cet ordre, ou en se réconciliant avec lui; pourvu toutefois que cette réconciliation n'ait rien qui puisse faire douter de sa sincérité, à celui qui est chargé de l'exécution de cet ordre.

Nous avons ajouté que, lorsque celui qui a donné ordre de faire tort à quelqu'un s'est rétracté, il n'est pas ordinairement obligé à restitution, si le commissionnaire exécute ensuite cette mauvaise action : nous disons *ordinairement*, parce qu'il y est obligé encore en plusieurs cas, nonobstant cette rétractation : par exemple, si elle n'a pas été notifiée au commissionnaire, ou par la négligence, ou par l'oubli, ou par la malice de celui qui étoit chargé de la lui notifier. Dans ces circonstances, quoiqu'il puisse se faire que celui qui avoit donné cet ordre, ne soit pas coupable de l'injustice, puisqu'il s'est rétracté; ou qu'il ait été absous de la faute qu'il avoit faite en donnant un pareil ordre, et qu'il en ait obtenu de Dieu le pardon; il est néanmoins obligé à restituer; et, s'il est mort, ses héritiers le sont à sa place, supposé qu'ils en aient connoissance.

Celui qui a commandé une injustice, peut encore être tenu, même après sa révocation, de réparer le dommage fait par celui auquel il avoit donné cette commission, si son ordre, quoique révoqué, a influé dans la mauvaise action du commissionnaire auquel il avoit fait une si forte impression, et qu'il avoit tellement déterminé à cette injustice, qu'il eût fallu tout

autre moyen qu'une simple rétractation pour l'en détourner.

On doit pareillement obliger à restituer, un maître qui, ayant ordonné à son domestique de causer du dommage à un tiers, ne se serviroit pas, après avoir révoqué cet ordre, de toute son autorité pour empêcher, autant qu'il seroit en lui, ce domestique de passer outre et de n'avoir aucun égard à sa révocation; parce que celui qui, par sa faute, a exposé quelqu'un à souffrir un dommage, est censé la cause des mauvaises suites qui en peuvent arriver, s'il néglige de faire tout ce qui dépend de lui pour les empêcher.

Celui qui sait qu'une personne se dispose à se servir de son nom pour faire du mal à une autre, et qui ne l'empêche pas, autant qu'il est en lui, d'exécuter cette mauvaise résolution, est obligé à réparer le dommage qui a été fait; soit parce que son silence est une espèce d'approbation de l'injustice, et comme un ordre, en pareil cas, de la commettre; soit parce que nous sommes obligés par justice d'empêcher qu'on ne fasse en notre nom aucun mal au prochain.

On demande si un homme qui approuve un vol fait à son insu et sans ses ordres, mais pour lui faire plaisir, est obligé à la restitution de ce vol. Nous disons qu'il n'y est pas obligé; à moins qu'en l'approuvant il ne soit cause que ceux qui ont volé, ne rendent pas ce qu'ils ont dérobé. La raison est, qu'en approuvant ce vol qui a été fait, il n'est pas cause du dommage qu'a souffert celui qui a été volé; puisque le vol a été fait, à son insu et sans ses ordres; quoiqu'il soit la cause finale que se sont proposée ceux qui ont fait ce vol, il n'en est pas la cause efficiente, ni physique, ni morale; c'est ce qui est néanmoins nécessaire, pour être obligé à la restitution d'un vol.

La règle de droit qui porte que celui qui ratifie une chose qui a été faite en son nom, est censé l'avoir ordonnée, n'a point lieu quand il s'agit de restitution pour

pour une injure faite à notre insu, et sans nos ordres ni exprès ni tacites, quoique nous l'approuvions, nous ne devons pas pour cela être censés avoir causé aucun dommage. On suit cette règle dans les contrats et les commissions qui sont des conventions permanentes : quand on les ratifie ,on est censé, par une fiction du droit, en être convenu dès le temps de leur passation. Ainsi, celui qui se sert d'un contrat usuraire que son ami a passé en son nom, se charge de toutes les suites.

Lorsque celui qui a été chargé de faire du mal à quelqu'un, en a souffert lui-même du dommage; par exemple, s'il en a été puni, s'il a été condamné à perdre ses biens, s'il a été envoyé en exil; celui qui lui a donné cet ordre injuste, est obligé de le dédommager, en cas qu'il soit son domestique; mais, s'il n'est pas son domestique, et si ce commissionnaire s'est fait payer pour se charger d'exécuter un pareil ordre, il doit s'imputer à lui-même d'en avoir souffert, puisqu'il a bien voulu en courir les risques dans la vue du profit qu'il en retiroit.

2. *De ceux qui ont concouru au dommage par conseil.* (Consilium.)

On est censé conseiller une injustice, quand on déduit à un homme les raisons qui peuvent le porter à la commettre; quand on lui marque les mesures qu'il doit prendre pour exécuter son pernicieux dessein; quand on lui promet une récompense, et qu'on lui fait voir les avantages qu'il en retirera; quand on l'exhorte et l'encourage à la faire sans rien craindre; quand on le prie de s'y déterminer. Donner un tel conseil, c'est se rendre le complice de l'injustice, et s'engager à la réparer, en cas que celui qui l'a faite, ne répare pas le dommage qu'il a causé.

Celui qui a conseillé une injustice, est obligé à la restitution, selon la nature du dommage que son conseil a causé : ainsi, lorsqu'on a conseillé à quelqu'un de

voler à un autre cent louis d'or, on est tenu de restituer ces cent louis ; mais, si celui auquel on a donné ce mauvais conseil, étoit déjà bien déterminé auparavant à en voler cinquante, on n'est tenu d'en restituer que cinquante, à moins que, par le conseil donné, on ne l'eût rendu plus hardi à dérober ce qu'il étoit déjà résolu de voler : car alors on auroit été la cause de tout le larcin, et par conséquent on seroit obligé à restituer les cent louis. Si on avoit persuadé à un homme de voler dix louis, dans un endroit où on savoit qu'il y avoit une somme beaucoup plus considérable, et qu'il eût enlevé toute cette somme, on seroit obligé de la restituer toute entière ; parce qu'en donnant ce dangereux conseil, on a été cause que tout cet argent a été volé, puisqu'on a mis cet homme dans l'occasion prochaine de faire ce vol.

On demande si l'on est obligé à restituer ce qu'un autre a volé par notre conseil, lorsqu'on a révoqué son avis avant que ce vol fût exécuté. Pour donner une réponse précise, il faut distinguer : si l'on a entièrement détruit les motifs sur lesquels étoit appuyé le mauvais conseil qu'on a donné, on n'est pas obligé à restituer ; mais on est obligé à cette restitution, si on n'a pas détruit les motifs dont on s'étoit servi pour donner ce mauvais conseil. On doit être censé avoir suffisamment détruit tous les motifs d'un mauvais conseil, qui pouvoient porter à une mauvaise action, lorsque ces motifs n'étoient établis que sur des prières, des caresses, des promesses, sur une fausse doctrine ou sur un faux supposé, et que l'on révoque ce que l'on a dit, ou en disant que cette mauvaise action fera de la peine si elle s'exécute, ou en révoquant ses promesses, ou en menaçant de punir l'auteur de la mauvaise action, s'il en vient à l'exécution, ou en faisant voir la fausseté de la doctrine dont on s'est servi pour conseiller le mal, ou en faisant connoître qu'on avoit cru réel un tel fait qui portoit à conseiller le mal, et

qui, cependant, n'est pas comme on l'avoit pensé. La raison est, qu'alors celui qui commet la mauvaise action, n'agit plus en vertu du conseil qu'il a reçu, ni en vue de la récompense qui lui a été promise, ni par aucun des motifs qu'on lui avoit suggérés, mais à cause de la mauvaise disposition où il est de faire le mal.

Mais si, en conseillant une injustice à une personne, on l'a déterminée, par des raisons spécieuses, à suivre ce conseil pernicieux; si on lui a persuadé que cette injustice étoit facile à commettre, qu'elle en retireroit de grands avantages; si on lui a fourni les moyens de l'exécuter, et si on lui a marqué les mesures qu'il falloit prendre pour y réussir sans avoir rien à craindre: dans ce cas, quoiqu'on eût fait ensuite connoître à cette personne qu'on a révoqué le conseil qu'on lui a donné, on seroit obligé de réparer l'injustice dont ce mauvais conseil auroit été la cause, si on ne pouvoit pas la dissuader avant l'exécution de la mauvaise action qu'on lui a conseillée; parce que les raisons qu'on lui a alléguées, et qui ont fait impression sur son esprit, sont toujours la cause de l'injustice qu'elle commet; et l'on est responsable de la mauvaise disposition dont on est l'auteur: le mauvais conseil n'est révoqué que de paroles, l'effet qui s'en est suivi subsiste toujours; pourquoi l'a-t-on donné? Il faut dire de cette révocation, ce que l'on diroit des efforts de celui qui, se repentant d'avoir fait avaler du poison à un autre, n'oublieroit rien ensuite, à force de remèdes, pour en empêcher l'effet: si cet homme en meurt, le repentir et les mesures qu'il a prises pour le sauver, n'empêchent pas qu'il ne l'ait tué.

D'où il s'ensuit, qu'il y a une grande différence entre commander une injustice et conseiller une injustice. Quand je donne un ordre, je ne fais que déclarer ma volonté à celui qui m'est soumis, ou qui veut bien s'y soumettre; et il suffit que je lui fasse connoître que j'ai changé de volonté, pour que je ne sois plus res-

ponsable du crime que je lui ai commandé, en cas qu'il le fasse. Mais quand j'ai donné un mauvais conseil à un homme, et que je l'ai appuyé par des raisons qui ont fait impression sur son esprit, il faut que je les détruise; autrement, s'il agit en conséquence, c'est moi qui suis le premier auteur de son injustice. Cependant si je fais voir à cet homme, par des raisons beaucoup plus fortes et sans réplique, que celles dont je me suis servi pour lui persuader qu'il pouvoit faire ce que je lui conseillois, sont mauvaises, je ne suis plus l'auteur de cette injustice: car, s'il ne veut pas se rendre et les écouter, c'est malicieusement qu'il se porte de lui même à commettre l'injustice en question.

Lorsqu'on a donné un mauvais conseil que d'autres ont déjà donné, si l'on n'est pas le premier auteur de l'injustice dont ce mauvais conseil a été la cause, on en est au moins l'approbateur; et cette approbation, si elle a été donnée avant que le mal ait été exécuté, a servi à confirmer celui qui l'a fait, à le faire plus hardiment: ainsi l'on est obligé à la restitution. On y seroit encore obligé, dans le cas où l'on seroit certain, en donnant ce mauvais conseil, que d'autres le donneront aussi: car, quoi qu'il arrive dans la suite, il est toujours vrai de dire que ce mauvais conseil a été le premier mobile de l'injustice qu'on a conseillée.

En parlant des fautes qui obligent à restituer, nous avons dit ce qu'on doit penser de ceux qui donnent des conseils sans y être obligés d'office, et de ceux qui sont destinés d'office et par leur profession, à en donner.

3. *De ceux qui ont concouru au dommage, par consentement.* (Consensus.)

Consentir à une injustice, c'est extérieurement l'approuver, l'autoriser, la favoriser, concourir avec ceux qui la commettent; c'est y donner son suffrage ou sa voix pour qu'elle se fasse.

Afin que le consentement à une injustice oblige à la réparer, il doit être accompagné de deux circonstances : la première est, que ce consentement précède l'exécution de cette injustice; la seconde, que ce consentement en soit la cause. Le consentement est censé la cause efficace de l'injustice, lorsque celui qui le donne est tenu d'office et par son état de n'y pas consentir, et de faire ce qui dépend de lui pour l'empêcher: ainsi un juge qui donne sa voix pour un arrêt injuste, est la cause de l'injustice, et par conséquent obligé à la restitution : on doit y obliger aussi les membres d'un chapitre, ou de quelqu'autre communauté que ce soit, qui ont donné leurs voix à une délibération qui fait du tort au prochain. Par conséquent, il faut regarder comme tenu d'indemniser ceux qui en souffrent, un homme qui, ayant droit d'opiner dans l'assemblée d'un corps ou d'une communauté, ne donne pas son suffrage conformément aux règles de l'équité, sous prétexte qu'il voit ceux qui doivent opiner après lui, disposes à faire une délibération injuste, ou que ceux qui ont opiné avant lui ont conclu déja à une injustice : car il ne peut, sans être complice et sans y concourir, se dispenser de s'y opposer autant qu'il est en lui, comme son devoir le demande. Peut-être même qu'il eût fait revenir ceux qui avoient opiné avant lui, et qu'il leur eût fait changer de résolution ; mais, quand il n'auroit pu y réussir, rien ne peut l'excuser d'avoir opiné contre la justice.

4. *De ceux qui ont concouru au dommage par approbation.* (Palpo.)

Celui qui, en louant et approuvant l'injustice, est cause qu'elle a été commise, est tenu de réparer le dommage que cette injustice a causé. Ce mot, *Palpo*,

marque aussi directement celui qui est cause qu'un homme se détermine à en faire une, en se raillant de sa timidité, parce qu'il n'ose la commettre; en lui reprochant sa foiblesse; en le blâmant de sa lâcheté; en exagérant l'injure qu'il peut avoir reçue, et méprisant avec outrage celui qui l'a insulté, l'animant par ce moyen à s'en venger; en le menaçant, ou en le maltraitant; et qui par-là le porte à faire du tort à un autre. Alors on est obligé de réparer les dommages qui s'en sont suivis. La médisance et les faux rapports aigrissant souvent les hommes les uns contre les autres, le calomniateur et le médisant doivent indemniser ceux à qui ils ont fait ou porté préjudice par leur mauvaise langue, qui a excité d'autres personnes contr'eux.

Quoiqu'en faisant ce que nous venons de marquer, on n'ait pas été l'auteur de l'injustice qui a été commise, si cependant on a été cause que celui qui l'a faite a pris la résolution de ne la pas réparer, on est obligé de restituer, *ratione damni non reparati*, si ce n'est pas *ratione damni illati*. Il faut néanmoins observer que, dans tous les cas dont nous venons de parler, il faut avoir pu ou dû prévoir qu'on porteroit par-là préjudice à quelqu'un. Mais, si on l'a pu ou dû prévoir, il n'est pas nécessaire d'avoir eu intentiou de faire commettre l'injustice.

5. *De ceux qui ont concouru au dommage par protection.* (Recursus.)

Par un recéleur, on entend celui qui donne retraite à un voleur qu'il connoît tel, qui le protége, qui le met en assurance, ou garde sûrement chez lui les choses qu'il sait qu'il a volées; qui les cache, qui les achète, qui aide à les vendre, ou par d'autres secours semblables, est cause qu'on fait du tort au prochain.

En un mot, un recéleur est celui qui, soit avant que l'injustice ait été commise, soit après qu'elle a été faite, se prête pour donner à celui qui en doit être ou en a été l'auteur, toutes les facilités capables de lui inspirer la confiance de faire le mal plus hardiment et avec sûreté, ou de l'engager à ne pas réparer celui qu'il a fait.

De là on doit conclure, que celui qui reçoit un malfaiteur chez lui, ou par amitié, ou parce qu'il est son parent, ou parce qu'il est du même pays; que celui qui, par pitié et par compassion, le cache ou lui donne moyen de se sauver lorsqu'il est suivi par des archers, pour empêcher qu'il ne soit pris par la justice, ne doivent point être regardés comme des recéleurs; pourvu que d'ailleurs ce voleur soit disposé à rendre tout ce qu'il a pris, et à changer de vie; parce qu'alors ils n'exercent que des actes de charité et d'humanité. Ainsi on ne devroit pas les obliger à restituer, quand même, dans la suite, ce malfaiteur auroit recommencé ses vols et ses brigandages; parce que la charité qu'ils auroient exercée à son égard, ne seroit cause que par accident de la persévérance de cet homme dans sa vie criminelle. Si cependant on avoit lieu de juger que ce malfaiteur ne se servira de la bonté qu'on lui témoigne, que pour continuer à vivre dans les mêmes désordres; ou si on le cachoit pour lui faciliter les moyens de continuer ses larcins; ou si, en le cachant, on empêchoit qu'il ne rendît ce qu'il auroit volé, on seroit responsable des maux qu'il feroit ensuite, parce qu'alors on seroit cause que ce voleur ou malfaiteur continue ses injustices, et ne les répare pas.

On doit pareillement obliger à la restitution ceux qui offrent leurs maisons à des voleurs, pour s'y retirer sûrement après qu'ils auront volé, quand même ces voleurs n'auroient pu s'y réfugier; parce que l'offre qu'on leur a faite de sa maison, est cause qu'ils ont volé plus hardiment, dans l'espérance de pouvoir s'y

mettre à couvert des poursuites de la justice. C'est encore être recéleur, de plaider et de soutenir la cause d'un usurpateur du bien d'autrui qu'on connoît tel, pour empêcher qu'il ne soit condamné à restituer ce qu'il retient injustement.

Une femme qui sait que son mari est un voleur, doit l'exhorter à quitter une profession si injuste et si dangereuse: si elle ne peut rien gagner sur son esprit pour lui faire changer de conduite, il lui est, à la vérité, permis de demeurer avec lui, mais à deux conditions : 1. qu'elle ne l'aidera pas à voler; 2. qu'elle ne se servira pas des choses qu'il vole, même pour se nourrir: elle doit alors vivre sur ses revenus, si elle en a, ou de ce qu'elle gagnera par son travail, ou de ce qu'elle pourra tirer honnêtement de ses parens ou amis: c'est l'expédient qui lui reste pour ne pas blesser sa conscience en vivant avec son mari, comme la loi de Dieu l'y engage, et pour n'être obligée à aucune restitution au sujet des vols de son mari.

A l'égard du mari, il est en droit d'arrêter les vols de sa femme; il n'est pas tenu de la chasser de chez lui, il lui suffit de lui défendre de rien voler, et de lui faire rendre ce qu'elle a dérobé; et, en cas qu'il se soit servi de ce qu'elle a volé, il en doit restituer la valeur à ceux à qui ces effets ont été pris. Il faut dire la même chose des pères, lorsque leurs enfans ont fait quelques vols.

A l'égard des Seigneurs, ils doivent chasser les voleurs de leurs châteaux, ou plutôt les mettre entre les mains de la justice de leur seigneurie, ou de la justice royale, pour les faire punir; autrement ils sont les fauteurs de leurs vols.

Celui qui tient auberge ou cabaret, qui loge un voleur, et reçoit chez lui ce qu'il a volé sans le connoître, n'est tenu d'aucune restitution; parce qu'il est homme public chez qui tout le monde peut être reçu: mais, s'il

savoit que celui qu'il reçoit est un voleur, et que les effets qu'il dépose chez lui sont volés, il deviendroit alors complice des vols, et seroit obligé à la restitution.

6. *De ceux qui ont concouru au dommage en y participant.* (Particicipans.)

On peut participer à un vol en deux manières: la première est, lorsqu'on prête la main à celui qui vole, pour l'aider à le faire, *participans in crimine;* la seconde est, lorsqu'on profite et qu'on a sa part du vol, *participans in prædâ.*

Il faut dire de celui qui a profité du vol, ce que nous avons dit des possesseurs de bonne et de mauvaise foi. S'il a eu sa part d'une chose volée, sans savoir qu'elle eût été dérobée, il n'est tenu de rendre que ce qui lui en reste, ou ce en quoi, pour s'en être servi, il est devenu plus riche. S'il a eu part à cette chose volée, connoissant ce vol, il est tenu de la restituer ou d'en rendre la valeur, quoiqu'il n'en soit pas devenu plus riche. S'il a consumé ce qu'il en a eu, avec la connoissance qu'elle avoit été dérobée, il n'en doit rendre que ce qu'il en a reçu et consumé, pourvu qu'il n'ait en rien contribué à ce vol. Ainsi un domestique qui a bu du vin de son maître, sans l'avoir pris et sans avoir aidé ses camarades à le dérober, mais qu'il savoit être du vin volé, ne doit dédommager son maître qu'au prorata de ce qu'il en a bu.

A l'égard de celui qui a aidé ou prêté la main à un vol, soit en donnant du secours, soit en fournissant des instrumens propres à l'exécuter, soit en faisant seulement le guet pendant que les autres voloient, il est tenu à restituer et à réparer le dommage, à proportion de ce qu'il y a contribué, et suivant l'ordre que nous expliquerons ci-après en parlant de la solidarité: il est même obligé à réparer tout le dommage en entier, si ses com-

plices refusent de le faire pour ce à qnoi ils sont tenus. La raison est, qu'il en est la cause, et qu'il y a concouru avec les autres.

D'où il s'ensuit, qu'on doit obliger à restituer, 1. un serrurier qui a fourni de fausses clefs ou des instrumens pour ouvrir une maison où l'on a fait un vol. 2. Celui qui tenoit l'échelle pendant que le voleur montoit pour entrer dans l'endroit où il vouloit voler; ou qui s'est associé avec ceux qui alloient faire une mauvaise action préjudiciable au prochain, afin de leur donner du courage; ou qui a ouvert ou brisé des portes pour faciliter l'entrée des voleurs. 3. Un notaire qui a fait un acte qu'il voyoit usuraire; ainsi que les témoins qui ont souscrit à cet acte, en ayant connoissance. 4. Celui qui a donné du poison à un autre qu'il savoit devoir s'en servir pour faire mourir son ennemi; ou qui a prêté des armes à un homme qu'il voyoit disposé à tuer ou à blesser quelqu'un. 5. Un domestique qui a aidé ses camarades à voler son maître, quand même il n'auroit rien eu de ce qui a été volé. 6. Un domestique qui, par l'ordre de son maître, enfonce des portes, entre et monte dans une maison par des fenêtres, tient l'échelle, fait le guet pendant que son maître vole, ou concourt avec lui à un vol en quelqu'autre manière que ce soit, quand même il ne serviroit son maître dans tout cela, que par la crainte d'un dommage considérable qu'il souffriroit, s'il ne le faisoit pas.

7. *De ceux qui ont concouru au dommage, en ne s'y opposant point.* (Mutus, non obstans, non manifestans.)

Il y a des personnes qui peuvent être obligées à la restitution, pour n'avoir pas empêché une injustice: c'est ce qui arrive, 1. quand on se tait, *mutus:* tels sont ceux qui pouvoient arrêter une injustice en parlant, en la défendant à leurs inférieurs, en les dissuadant de

la faire, en leur conseillant de ne pas la commettre, en les reprenant d'en avoir pris la résolution. 2. Quand on ne s'y oppose pas; par exemple, si, ayant la force et le pouvoir de défendre une personne lorsqu'on lui prend son bien, on ne lui donne pas du secours, *non obstans*. 3. Quand on ne déclare pas un crime, ou son auteur, pouvant le faire, *non manifestans*. On est alors obligé à la restitution, parce qu'on est indirectement la cause de l'injustice et du dommage qui s'en est suivi : on est censé y avoir connivé et consenti; parce que, si on eût parlé, si on eût secouru celui qu'on opprimoit, si on eût déclaré l'auteur de l'injustice, elle n'eût pas été commise, ou celui qui en a souffert en eût été dédommagé.

Cependant, afin qu'on soit tenu de restituer, dans ces trois cas, il faut, 1. avoir été obligé par justice, c'est-à-dire, par son devoir, par sa charge, par contrat ou par serment, de parler, de s'opposer au tort que souffre le prochain, et d'en découvrir l'auteur : si l'on n'y a pas été obligé par justice, on n'est pas tenu de restituer, parce qu'alors on n'a péché que contre la charité. 2. N'avoir pas véritablement pris les moyens d'empêcher une injustice. 3. Avoir pu raisonnablement empêcher l'injustice : car, si l'on n'en a pas eu le pouvoir, on n'est pas coupable; par exemple, si, dans le temps d'une révolte, un magistrat n'est plus écouté, si ses ordres sont méprisés, il n'est pas responsable des désordres qui en arrivent.

On demande s'il faut obliger à restitution, un témoin qui s'est tû, et n'a pas découvert les auteurs d'un vol. Pour répondre précisément à cette question, il faut distinguer deux sortes de témoins qui ont une connoissance certaine d'un crime et de son auteur : il y en a qui ne sont pas appelés en justice, pour le certifier et le déclarer; il y en a qui sont assignés devant le juge, pour en rendre témoignage devant lui. A l'égard des premiers, il faut encore distinguer : ou il s'agit de tirer de l'oppression un innocent qui est faussement accusé; ou il s'agit d'ap-

puyer de son témoignage le crime dont un délateur accuse un criminel. Dans le premier cas, quoiqu'on ne soit pas appelé en justice, celui qui ne se présenteroit pas pour justifier un innocent, en cas que son témoignage fût suffisant pour empêcher qu'il ne fût opprimé, pécheroit; parce que la charité oblige *à tirer du péril ceux qu'on mène à la mort*, sans qu'ils l'aient mérité. (*Prov.* 24. 11.) Mais tous les théologiens ne conviennent pas qu'il y fût tenu par justice, et par conséquent qu'il fût obligé à la restitution des dommages que cet innocent ou sa famille souffriroit de son silence: cependant cette décision peut souffrir quelque difficulté, sur-tout dans les cas où il s'agiroit de crimes de lèse-majesté.

Lorsqu'il s'agit de la condamnation d'un criminel qu'on sait être l'auteur ou le complice du crime et du vol dont on l'accuse, on n'est obligé de confirmer par son témoignage l'accusation du délateur, que quand on en est interpellé par le juge: quand on n'est pas interrogé juridiquement, on ne fait tort à personne, en ne contribuant pas à la condamnation de ce criminel. Il est vrai que le délateur en souffrira, s'il manque de preuves pour soutenir ce qu'il a avancé; mais il le doit imputer à son imprudence, pour s'être engagé à le dénoncer, sans avoir des preuves suffisantes du crime dont il le charge. Cependant, si ce délateur n'avoit dénoncé ce criminel que pour remplir son devoir, et parce qu'il y étoit obligé pour le bien public, on seroit tenu, au moins par les lois de la charité, pour l'empêcher d'être condamné comme calomniateur, de faire connoître au juge ce que l'on sait de la vérité de sa dénonciation.

Si un témoin est assigné en justice pour rendre témoignage contre une personne accusée, il faut qu'il dise la vérité: il y est obligé par justice, parce qu'il doit obéir au juge qui est en droit de le lui ordonner. Ainsi si, ayant été assigné pour déclarer la vérité, il ne comparoît pas; si, par fraude, il empêche qu'on

ne l'interroge ; s'il s'éloigne et disparoît pour éviter d'être appelé en témoignage, il est obligé à restituer tous les dommages qu'il cause par son silence.

On excepte cependant les cas où il s'agiroit de témoigner, soit au préjudice des personnes contre lesquelles il ne doit pas parler, soit sur des choses qui lui sont confiées sous le secret naturel : car alors on n'est pas obligé de répondre. Mais s'il y a de justes causes de découvrir le secret naturel, tel qu'est un préjudice notable que le public ou un particulier recevroit si ce secret étoit gardé, on doit alors le découvrir, si l'on est interrogé par le juge.

Celui à qui un crime seroit confié sous le secret, avant que d'être commis, seroit obligé de le déclarer, s'il étoit appelé en justice comme témoin ; parce qu'il n'est pas permis de demander conseil pour mal faire.

Plusieurs théologiens excusent de péché et exemptent de restitution, celui qui, ayant été cité pour rendre témoignage, ne comparoît pas, parce qu'il voit que sa déclaration exposera ou ses proches parens ou lui-même à un danger considérable ; à moins que la nécessité du bien public, ou celle d'éviter au prochain un danger ou un dommage beaucoup plus considérable, ne l'oblige de venir à révélation.

Nous avons dit, en parlant des monitoires, à quoi sont obligés ceux qui refusent de révéler, quoiqu'un monitoire le leur ordonne ; et quelles sont les causes qui dispensent de venir alors à révélation.

De la Solidarité de ceux qui sont tenus d'une même restitution, et de leur rang.

Plusieurs individus peuvent être débiteurs d'une même chose, en deux manières, savoir : ou parce que tous ensemble doivent le tout, mais de sorte que chacun

d'eux n'en doit qu'une portion : telle est ordinairement l'obligation des cohéritiers, pour le paiement des dettes de leur auteur, lorsque ces dettes ne sont pas pures personnelles; ou parce que tous doivent tellement le tout, que chacun d'eux peut seul être contraint de le payer : tel est l'engagement des cautions, qui peuvent être obligées de payer toute la dette du principal débiteur à son défaut, parce qu'elles ont répondu pour lui.

C'est cette seconde obligation solidaire, qu'on appelle solidarité : elle donne au créancier le droit d'exiger la dette entière de celui des débiteurs qu'il voudra choisir. Ce droit peut s'acquérir par différens moyens : 1. par l'effet d'une convention ; comme si plusieurs empruntent une somme et s'obligent solidairement envers le créancier, qui prête à tous à cette condition de la solidarité. 2. Par la nature même de la dette ; comme si plusieurs personnes ont commis quelque crime, quelque délit, ou causé quelque dommage par quelque faute qui leur soit commune : car, en ce cas, comme c'est le fait de chacun qui a causé le dommage, chacun d'eux est tellement obligé à le réparer, que, s'ils ne peuvent ou ne veulent pas se cotiser pour le faire en commun, un seul est tenu de ce dédommagement pour tous les autres. Nous allons expliquer cette seconde espèce de solidarité.

Nous ne parlons pas ici de ceux qui, à l'insu les uns des autres, et sans avoir ni fait complot, ni eu aucune relation ensemble à cet égard, ont causé du dommage dans un endroit, dans un clos de vigne, par exemple, dans une prairie, dans un bois : car, en ce cas, chacun ne doit payer que le dommage qu'il a causé en son particulier, n'ayant point du tout contribué à celui qu'ont fait les autres : ainsi, quand plusieurs, venant les uns après les autres, ont fourragé une vigne, sans en être convenus, chacun doit seulement restituer la part du dommage qu'il y a causé sans être chargé de la restitution des autres

On peut distinguer deux classes de personnes qui ont

coopéré ensemble au dommage d'autrui, par exemple, à enlever tous les raisins d'une vigne. La première est de ceux qui, dans le même temps, se sont excités les uns les autres à faire ce vol, et l'ont fait tous ensemble par une même action morale. La seconde classe est de ceux qui tous ensemble ont fait un vol, mais de manière qu'ils y ont contribué différemment: par exemple, un maître l'a commandé à son valet, le valet l'a exécuté, un seul en a profité, etc.

Ceux de la première classe doivent se cotiser entr'eux pour réparer le dommage qu'ils ont causé; de sorte néanmoins que, si de dix qu'ils étoient, neuf ne peuvent, ou le pouvant, refusent de le faire, le dixième est obligé de restituer le tout; parce que la complicité du crime ou du délit, ou la part que chacun a dans la faute, l'en rendant coupable, il est par conséquent responsable du tout. On peut ajouter que, l'action de tous ces voleurs étant comme une seule action morale, chacun est censé avoir fait lui seul tout le dommage qu'ils ont causé de concert et tous ensemble, et être la cause de tout ce dommage, non *totalitate causæ*, comme disent les théologiens, mais *totalitate effectûs*.

Cependant, lorsqu'un seul d'entr'eux a réparé tout ce dommage au refus, ou par l'impuissance des autres, ceux-ci n'en sont pas pour cela déchargés. A la vérité, ils ne sont plus obligés à rien envers celui qu'ils ont volé, ou auquel ils ont causé ce dommage, parce que celui-ci en a reçu la valeur; mais ils restent toujours obligés pour leur quote-part envers celui d'entr'eux qui a restitué, parce qu'il a restitué pour leur compte aussi bien que pour le sien: mais chacun d'eux ne doit lui rembourser que sa portion, parce qu'il n'y a point de solidarité entr'eux; elle n'y étoit qu'à l'égard de celui à qui ils avoient fait tort.

A l'égard de ceux de la seconde classe, il y a aussi entr'eux une obligation solidaire; mais c'est par degrés et par ordre: car il faut savoir que, dans cette classe,

il y a des personnes qui sont de droit principalement obligées à la restitution préférablement aux autres complices; il y en a d'autres qui n'y sont obligées qu'au défaut des premières qui refusent de restituer ou qui ne sont plus en état de le faire : c'est ce que nous allons expliquer.

Voici l'ordre qu'on doit suivre parmi eux, pour savoir quel est celui qui est obligé à la restitution, préférablement aux autres complices de la même injustice.

1. Celui qui a seul profité de la chose volée, est principalement obligé avant tout autre de la restituer; soit qu'il l'ait encore entre ses mains, soit qu'il l'ait consumée; soit qu'il l'ait prise, ou qu'il ait seulement contribué à la voler; parce que le maître d'un bien dérobé est en droit de le revendiquer plutôt sur celui qui le retient, que sur ceux qui l'ont pris : d'où il s'ensuit que, si celui-là restitue, les autres qui ont coopéré au larcin en sont entièrement déchargés; parce que dès-lors qu'on a rendu au propriétaire légitime ce qui lui avoit été pris, personne n'a lieu de se plaindre ni d'exiger aucune restitution.

Nous disons que celui qui a profité d'une chose volée, est principalement obligé avant tout autre de la restituer, quoiqu'il l'ait consumée; parce que l'ayant cousumée de mauvaise foi, c'est comme s'il l'avoit encore, dit la règle du droit : *pro possessore habetur, qui dolo desiit possidere.*

Lorsque celui qui a profité d'une chose volée, en a fait part à d'autres, ceux-ci doivent le rembourser de ce qu'ils en ont reçu, s'il en a restitué toute la valeur : mais ce remboursement est sans solidarité entr'eux; parce que la solidarité entre les complices, au sujet de la restitution, n'est réglée sagement dans le droit, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, qu'en faveur de celui qui a été volé, ou qui a souffert le dommage.

2. Celui qui a commandé ou donné commission à d'autres

d'autres qui lui sont soumis, de faire tort à un tiers, est ensuite obligé de restituer, et de le faire avant tous ceux qui ont exécuté ses ordres, ou ont coopéré inégalement au dommage; parce qu'il est la cause principale de la mauvaise action : ce dommage n'a été fait que par son ordre, par son autorité; les autres ne sont censés s'y être déterminés qu'à sa considération. Ainsi, s'il restitue, les autres n'y sont plus obligés. Il n'y a que celui qui a profité de la chose, ou l'a encore entre les mains, qui est tenu de l'indemniser; parce que celui-ci a profité du vol que celui-là a commandé.

Ce que nous venons de dire doit s'entendre, non-seulement de ceux qui ont autorité et qui sont en droit de donner des ordres, tels que sont un père, un juge, un commandant, un général, etc. mais encore de celui qui, par force, par menaces, par fraude, a porté quelqu'un et l'a contraint, en quelque sorte, à faire tort à un tiers en son nom; et de celui qui a prié ou engagé un autre à commettre en son nom cette injustice; parce que ces derniers sont censés, comme ceux qui commandent, avoir voulu prendre sur eux les suites de la mauvaise action qu'ils ont fait faire, et s'être chargés par conséquent de la restitution qu'exigent les dommages dont ils sont cause.

3. Quand on a volé, ou exécuté par soi-même les ordres d'un autre pour faire du dommage au prochain, on est obligé, si celui qui a donné ces ordres, ou celui qui a entre les mains la chose volée, ne restitue pas, de réparer ce dommage avant et préférablement à ceux qui ont aidé à faire le vol ou le dommage, et y ont autrement contribué; en sorte que ceux-ci sont pleinement déchargés tant envers le propriétaire qui a été volé ou a souffert le dommage, qu'envers celui qu'ils ont aidé et qui a été l'acteur du vol ou dommage, dès que ce dernier a restitué. Mais aussi celui qui lui a donné cet ordre, doit l'indemniser; à moins que celui qui a profité du vol ou du dommage, et qui est obligé

avant tous à la restitution, ne l'ait déjà fait. Cependant, lorsque plusieurs personnes ont résolu ensemble de commetre une injustice; de brûler, par exemple, une maison, ou de tuer un homme, et en ont chargé un d'entr'eux qui l'a exécuté pour tous, celui-ci n'est pas plus obligé qu'eux à la réparation du dommage; ils y sont tous tenus également, parce que tous sont également la cause principale du mal qui s'est fait.

Ceux qui ont profité d'une injustice, qui l'ont commandée, ou qui l'ont exécutée, en sont les causes principales; c'est pourquoi ils sont obligés de restituer avant les causes moins principales de cette injustice, en gardant l'ordre que nous venons de marquer. Les causes moins principales d'une injustice ne sont obligées à la restitution que *subsidiairement*, au lieu et place des causes principales, lorsque celles-ci ne peuvent restituer, ou refusent de le faire: et, quand les premières ont restitué, les autres ne sont plus tenues de le faire, quoiqu'elles soient complices du même délit; elles en sont déchargées, tant à l'égard de ceux qui ont souffert le dommage, qu'à l'égard des causes principales.

Les causes moins principales, quoique complices d'un même délit, sont, 1. celui qui a conseillé la manière de faire quelque dommage au prochain; 2. celui qui y a consenti avant qu'on le fît; 3. celui qui y a porté quelqu'un, en louant le projet de ce mauvais dessein; 4. celui qui a recélé; 5. celui qui a prêté la main à celui qui a fait le dommage, ou l'a aidé; 6. celui qui n'a pas parlé, qui ne s'est pas opposé pour empêcher le dommage, qui n'a pas révélé celui qui l'avoit fait, lorsqu'il y étoit obligé.

Il y a deux choses à observer dans l'obligation où sont les causes principales et moins principales. La première remarque est que les causes principales de l'injustice doivent de droit restituer en entier, parce qu'elles en sont les auteurs. Il n'en est pas ainsi des causes moins principales: car la solidarité de leur obligation n'est que subsidiaire, c'est-à-dire, pour sup-

pléer au défaut des causes principales qui ne veulent ou ne peuvent pas restituer; mais aussi cette obligation, qui est la juste punition du crime dont ceux qui sont causes moins principales sont complices, les regarde tous et chacun en particulier; en sorte que, s'ils sont dix, par exemple, qui aient aidé un voleur, lequel ne veuille ou ne puisse pas réparer cette injustice, si les neuf autres refusent ou ne sont pas en état de restituer, le dixième y est obligé seul au défaut du voleur qui ne veut pas entendre parler de rendre ce qu'il a pris.

La seconde remarque est que l'obligation des causes principales n'est pas égale, c'est-à-dire que, si celui qui profité du vol restitue, celui qui l'a commandé est entièrement déchargé; de même que, si celui qui l'a ordonné restitue, celui qni l'a exécuté n'est plus obligé à rien: de sorte néanmoins que, si celui qui a exécuté le vol a restitué de ses deniers, celui qui le lui a commandé doit l'en dédommeger en entier; et pareillement, si celui qui a commandé le vol a restitué, celui qui en a profité seul doit aussi l'en indemniser.

L'obligation des causes moins principales, selon plusieurs théologiens, est bien différente: car elle est égale; de sorte que, si l'une des causes moins principales restitue au défaut des causes principales, les autres complices, qui sont aussi des causes moins principales, doivent lui rendre chacun leur part et portion, au prorata de leur nombre. La raison est, disent ces théologiens, qu'ils sont tous complices, et, comme on le suppose, également complices du vol. D'où il s'ensuit qu'elles ne se doivent entr'elles que leur quote-part; parce qu'elles n'en sont que les coopérateurs; et si elles doivent restituer en entier, au défaut des causes principales, ce n'est qu'en faveur de celui qui a souffert du crime dont elles sont complices.

Quelques théologiens disent qu'il y en a, parmi ces

causes moins principales, qui sont obligées à restituer le vol ou à réparer le dommage préférablement à d'autres d'entr'elles; et que celles qui influent *positivement* au vol ou au dommage, sont tenues à la restitution ou réparation plus que celles qui y ont influé *négativement*, parce qu'elles ont fait plus de mal. Celui, par exemple, disent-ils, qui a conseillé une mauvaise action qui porte préjudice au prochain, est obligé à une plus grande restitution que celui qui n'a fait qu'en louer le projet; cependant tous les deux doivent restituer au prorata de leur coopération au mal; bien plus, chacun d'eux est obligé à restituer au défaut de l'autre. Il y a même plusieurs de ces théologiens qui ajoutent que, si celles qui ont contribué *positivement* à la mauvaise action restituent, celles qui n'y ont coopéré que *négativement* ne sont plus tenues à rien; en sorte que si celui qui a conseillé, par exemple, répare le mal, celui qui s'est tu ou ne s'est pas opposé, et qui est censé cause négative, n'est tenu à rien.

Il faut cependant remarquer que, pour appliquer dans la pratique les principes de ce second sentiment, il faut faire grande attention à toutes les circonstances: car ce qui est vrai en général, devient quelquefois faux dans un cas particulier; telle cause est censée dans une occasion n'avoir influé au dommage que *négativement*, qui y a contribué *positivement* dans une autre: par exemple, celui qui ne s'est pas opposé à un dommage fait au prochain, peut par-là en être la cause positive dans une autre occasion; parce qu'il se peut que sa négligence soit une raison à celui qui a causé ce premier dommage, d'en causer un autre dans la suite à la même personne; et, en ce cas, sa négligence influeroit positivement dans ce second dommage.

Nous observerons ici en passant, qu'un domestique ou un ouvrier qui exécute de bonne foi l'ordre de son maître, sans savoir ni être tenu de savoir que cet ordre, qui de soi-même n'est pas mauvais, fera tort à un tiers,

n'est pas obligé à la restitution à la place de son maître, parce qu'il doit obéir et qu'il obéit de bonne foi, sans savoir ni vouloir faire aucun tort à ce tiers; mais aussi, s'il sait ou doit savoir que l'ordre qu'il va exécuter fera tort à un tiers; il est obligé à indemniser ce tiers, s'il exécute cet ordre; parce qu'il ne peut alors obéir sans s'engager à cette restitution: Dieu le lui défend.

Enfin, lorsque plusieurs personnes ont également coopéré à un dommage, elles doivent restituer également; au défaut de l'une d'elles, les autres y sont solidairement obligées, laquelle obligation solidaire a lieu, même pour celles qui y ont coopéré moins que les autres.

Si la personne qui a été volée ou qui a souffert le dommage, en a fait une remise à celui qui devoit restituer avant d'autres, ceux-ci ne sont plus tenus à rien: par exemple, si cette remise a été faite à celui qui a en son pouvoir la chose volée, qui en a profité ou qui l'a consumée de mauvaise foi, tous les autres qui ont commandé, exécuté ou coopéré au dommage, soit causes principales ou moins principales, en sont entièrement et pleinement déchargés, parce qu'ils ne sont tenus qu'à son défaut: or, la remise faite à celui qui a profité de la chose volée, l'exempte de restituer, parce qu'elle vaut une restitution. Si cette remise a été faite à un de ceux qui n'étoient pas obligés à restituer avant tous les autres, ceux qui ne devoient le faire qu'à son défaut ne doivent plus rien; mais ceux qui devoient restituer avant lui ne sont pas déchargés pour cela: par exemple, si cette remise est faite à celui qui a fait le vol sans en avoir profité, celui qui en a profité, et celui qui l'a commandé ne sont pas pour cela exempts de la restitution; parce que cette remise n'est censée devoir avoir son effet, qu'en cas que celui qui a fait le vol soit obligé de le rendre au défaut de celui qui l'a commandé ou qui en a profité, et lors-

qu'ils ne peuvent ou ne veulent pas satisfaire à leur obligation.

Si la remise se fait à une seule des causes qui sont du même ordre, c'est-à-dire, qui ont toutes également coopéré au dommage, et dont l'obligation de restituer est égale, en sorte qu'elles en doivent chacune leur part, elle n'exempte pas les autres de payer chacune leur quote-part de la restitution qui doit être faite; parce qu'elle n'est censée regarder que celui d'entre ces complices auquel la grâce est faite pour sa seule part du dommage, non pour celle des autres.

Du rang des créanciers, lorsqu'il y a plusieurs restitutions à faire.

Par le nom de créancier, nous entendons tous ceux auxquels il est dû quelque chose, ou parce qu'ils ont vendu, ou parce qu'ils ont prêté, ou parce qu'ils ont souffert quelque dommage, etc.

On distingue différentes sortes de dettes : les unes sont certaines, parce qu'on connoît ceux à qui il faut les payer ; les autres sont incertaines, ou parce qu'on ne peut se rappeler à qui elles sont dues, ou parce qu'on doute si on les doit. Il y a des dettes qu'on a contractées en conséquence des choses dont on a eu le domaine; d'un argent prêté, par exemple, soit qu'il ait été dépensé, ou non; de marchandises achetées, soit qu'elles soient encore en nature, soit qu'elles n'existent plus. Il y en a qu'on a contractées, sans avoir acquis un domaine entier et véritable sur les choses qu'on a eues entre les mains : c'est ce qui arrive dans le gage, dans le dépôt, dans le prêt à usage, et, à plus forte raison, dans le vol. Il y a des dettes réelles, ce sont celles qui obligent les biens du débiteur, lesquels sont engagés au créancier par une hypothèque

ou générale ou spéciale; il y en a de personnelles, ce sont celles qui donnent action au créancier contre la personne du débiteur. Les dettes soit réelles soit personnelles, sont ou privilégiées, ou simples et ordinaires. Les créanciers sont ou hypothécaires, ou chirographaires : les uns et les autres ont des priviléges qui leur donnent droit d'être payés de ce qui leur est dû, préférablement aux autres créanciers, ou n'en ont aucun.

On peut distinguer deux sortes de titres, pour lesquels on peut s'appeler créancier; le premier est celui qui naît d'un contrat où l'on convient, par exemple, de payer et rendre à un autre une certaine somme. Le titre qui provient des clauses d'un contrat, peut être fondé sur un contrat gratuit, tel qu'est la donation; il peut être fondé, et il l'est plus ordinairement, sur un contrat onéreux, tel qu'est le contrat de vente et d'achat.

Le second titre par lequel on peut être créancier, est fondé sur un crime ou délit. Celui, par exemple, qui a fait tort à un tiers, est débiteur à raison des dommages et intérêts qu'il lui doit pour l'indemniser; et celui qui a souffert est créancier, étant en droit de demander des dédommagemens.

Avant que d'expliquer l'ordre qu'on doit garder dans la restitution ou dans le paiement des créanciers, on doit supposer comme une chose certaine que, dans les lieux où l'on a des coutumes ou des lois particulières, il faut s'en tenir à ces lois et à ces coutumes, et garder exactement l'ordre qu'elles prescrivent pour restituer aux créanciers, lorsqu'on ne peut pas les payer tous.

Les créanciers ne peuvent pas, en conscience, se payer au préjudice des autres, auxquels ils doivent céder de droit. Les dettes contractées par un crime ou délit, et à titre onéreux, doivent être acquittées avant

celles qui ne sont fondées que sur un titre gratuit. C'est le sentiment commun des casuistes; et il paroît très-conforme à l'équité naturelle qu'un homme ne puisse, par ses libéralités, se mettre hors d'état d'acquitter ses dettes. Toutes les dispositions que font les débiteurs à titre de libéralité, au préjudice de leurs créanciers, doivent être révoquées, dit le droit, soit que celui qui reçoit la libéralité ait connu le préjudice que cela fait aux créanciers, ou qu'il l'ait ignoré: car la bonne foi n'empêche pas qu'il ne fût injuste qu'il profitât de leurs pertes; elle disculpe seulement le donataire devant Dieu, et le dispense de rendre ce qu'il a reçu, en cas que la chose donnée ne soit plus en nature, qu'il n'en ait tiré aucun profit, et qu'il ne lui en reste aucun avantage.

Le bien d'autrui, qui est en nature, doit être restitué à son légitime maître, avant de payer toute autre dette. Si l'on s'en servoit pour payer ce qu'on doit, on commettroit une injustice: car, selon le principe généralement reçu, *res domino suo clamat*, de là il s'ensuit que le dépôt, le gage, la chose prêtée à usage, celles qui ont été enlevées par vol ou par rapine, doivent être rendues à leurs maîtres, et ne peuvent être distribuées aux créanciers. Si l'on ne peut connoître le maître de ce bien qui est en nature, il faut le donner aux pauvres. Un homme ne peut payer ses créanciers avec du bien qui n'est pas à lui.

Les dettes certaines, c'est-à-dire, que l'on est sûr d'avoir contractées, doivent être acquittées préférablement aux dettes incertaines, c'est-à-dire, à celles que l'on doute être dues: c'est le sentiment de tous les théologiens. A l'égard des dettes certaines, c'est-à-dire, dont on connoît les créanciers, plusieurs théologiens pensent, avec saint Antonin et saint Bernardin de Sienne, qu'on doit les payer avant celles qui sont appelées incertaines, parce qu'on ne connoît pas les personnes à qui on les doit: ainsi, quand un homme

se croit obligé de faire des restitutions aux pauvres ou à l'Eglise, ne connoissant pas les personnes à qui il a fait des injustices, comme il arrive lorsqu'ayant vendu à faux poids et à fausse mesure, il lui est impossible de démêler à qui il doit restituer, alors, dis-je, s'il doit à d'autres personnes qu'il connoît, il est tenu de les payer préférablement aux pauvres et à l'Eglise; de sorte que, s'il n'a du bien que pour payer ses dettes certaines, il doit l'employer à les payer entièrement, sans en rien retrancher en faveur des pauvres ou de l'Eglise, pour s'acquitter des restitutions qu'il doit faire à cause de ses dettes incertaines. Ce sentiment est cependant combattu par plusieurs docteurs.

Les théologiens ne sont pas plus d'accord entr'eux sur l'ordre qu'on doit observer dans les restitutions, dont quelques-unes sont dues à cause de quelque délit, comme vol, rapine, usure; et d'autres, en conséquence d'un contrat légitime, par exemple, de prêt ou d'achat. Les uns disent que les premières doivent être faites avant celles-ci; et parmi eux il y en a qui exceptent l'usure en certains cas. D'autres au contraire soutiennent qu'il est indifférent lesquelles de ces dettes on acquitte les premières.

La raison de la pauvreté d'un créancier, s'il n'a pas d'ailleurs d'autre titre pour être préféré, ne paroît pas être une raison pour le payer avant un autre qui est riche: car la pauvreté toute seule ne lui donne pas plus de droit sur ce qui lui est dû, qu'à celui qui est plus riche. Lorsqu'il s'agit de payer ses dettes, qui est une obligation de justice, il faut suivre les justes règles que les lois ont établies; cependant plusieurs théologiens ajoutent que, si un créancier étoit si pauvre qu'il se trouvât réduit à l'extrême nécessité, et même, selon quelques-uns, dans une nécessité griève, on pourroit au moins alors le payer préférablement au riche, pour ne pas violer les règles de la charité, qui est la première de toutes les vertus.

On doit payer les créanciers hypothécaires ou privilégiés, préférablement à ceux qui ne le sont pas : le droit l'ordonne ainsi. On doit suivre, à l'égard des hypothèques et des priviléges, les lois et coutumes des lieux. Il y auroit plusieurs autres cas à décider sur l'ordre qu'il faut garder dans la restitution, dont nous laissons l'examen aux jurisconsultes ; il faut consulter, sur cette matière, leurs lumières et leurs ouvrages.

DES Personnes auxquelles il faut restituer.

LA restitution doit se faire à celui qui est le véritable maître de la chose qui doit être restituée, lorsqu'il n'y a aucun inconvénient de la lui rendre : c'est une règle marquée dans plusieurs endroits de la sainte Ecriture. D'ailleurs la restitution est un acte de la justice commutative, par lequel on rétablit l'égalité qui avoit été violée en privant une personne de ce qui lui appartenoit : or, cette égalité n'est rétablie que quand on lui rend ce qu'on lui a enlevé ; et, si on le restitue à une autre, elle en est toujours privée : ainsi l'on n'est pas déchargé d'une restitution, si, lorsqu'on connoît la personne à laquelle on la doit, on se contente d'en faire une aumône aux pauvres ; si, lorsqu'on a volé une chose qui fructifie, on n'en restitue pas, en la rendant à son maître, les fruits qu'elle a produits depuis qu'on l'a volée.

Ce n'est pas au possesseur de mauvaise foi que l'on doit restituer, mais au propriétaire légitime ; en prenant toutefois la précaution d'en avertir ce maître de la chose qu'on restitue, et ce possesseur de mauvaise foi, afin que ce dernier soit par-là déchargé de cette restitution.

On doit ordinairement restituer à celui qui est à juste titre possesseur du bien qu'on restitue, quoiqu'il n'en soit pas le maître : car la restitution doit être faite

de manière que le droit d'autrui n'en soit pas violé : ainsi, si des choses prêtées à usage, mises en dépôt, louées, étoient rendues aux propriétaires légitimes, on feroit tort aux dépositaires et à ceux auxquels elles ont été louées ou prêtées pour s'en servir, lesquels en doivent répondre aux propriétaires qui les leur ont confiées. On les exposeroit même, si on les rendoit à leur insu, à les payer encore aux propriétaires qui seroient en droit de les y contraindre, si on leur faisoit ces restitutions secrètement et sans qu'ils sussent pourquoi. On feroit pareillement tort à un créancier, en ne lui rendant pas le gage qu'on lui auroit enlevé, et qui est le nantissement de sa dette. On feroit tort à un tailleur, si, lui ayant volé un habit qui lui auroit été donné pour raccommoder, on rendoit directement cet habit ou sa valeur au propriétaire; parce qu'alors on exposeroit le tailleur à ne pas recevoir le salaire de son travail, ou à perdre la confiance du maître de l'habit, qui auroit lieu de l'accuser de négligence.

D'où il s'ensuit encore qu'on doit restituer à l'administrateur et à l'usufruitier, la chose sur laquelle il a droit, en cette qualité, parce qu'il en est chargé et qu'il en est garant; mais, en la lui rendant, on doit prendre des mesures pour que le propriétaire puisse profiter de cette restitution, afin que ce propriétaire et son garant rentrent dans tous leurs droits.

Lorsqu'on n'est pas certain que celui auquel on a pris une chose, en soit l'injuste possesseur, on doit la lui rendre; parce qu'on doit juger favorablement de lui : c'est même la règle du droit que, quand on n'a qu'un simple doute, on doit présumer que celui qui possède une chose en est le maître légitime; *in dubiis melior est conditio possidentis.*

Nous avons dit qu'on doit *ordinairement* restituer une chose volée à celui qui en est le possesseur à juste titre, quoiqu'il n'en soit pas le maître, parce que,

lorsqu'il ne souffre aucun dommage de la restitution faite au propriétaire, il est indifférent auquel des deux elle se fasse.

Celui qui a reçu d'un possesseur de bonne foi, une chose qu'il reconnoît ensuite appartenir à un autre, la doit rendre à son maître véritable, si elle lui a été donnée gratuitement; parce qu'il faut rendre un bien à celui qui y a droit: or, dans ce cas, ce possesseur n'y a plus de droit. Si cependant on ne pouvoit rendre cette chose à celui auquel elle appartient, sans s'incommoder notablement, alors on peut la remettre au possesseur, en lui disant de la rendre à son maître; à moins qu'on n'eût juste raison de juger que ce possesseur, homme avare ou sans conscience, ne la restituera pas: car alors on doit se regarder comme celui qui a trouvé le bien d'autrui, qui doit le garder et en avoir soin jusqu'à ce qu'il puisse le remettre entre les mains de celui auquel il appartient, en se faisant toutefois rembourser des frais qu'on aura faits pour le conserver.

Mais, si l'on a acquis à titre onéreux, de ce possesseur de bonne foi, ce bien que l'on reconnoît ensuite appartenir à autrui, en l'achetant, par exemple, on peut le rendre au possesseur, et se faire rendre son argent, en l'avertissant cependant que ce bien n'est pas à lui. Nous supposons toujours qu'on n'a pas alors juste sujet d'appréhender que ce possesseur ne restitue pas.

La personne qui a acheté de bonne foi une chose qu'elle reconnoît ensuite avoir été volée, ne peut pas la rendre au voleur, même pour se faire rendre son argent; elle doit la restituer à son véritable maître, à moins qu'elle ne soit assurée que ce voleur la restituera, ou qu'elle n'ait des moyens sûrs pour la faire reprendre entre ses mains, lorsque celui auquel elle appartient en aura été prudemment averti: agir autrement, c'est empêcher la réparation du vol, c'est con-

courir au dommage que souffre le maître de cette chose; parce qu'on est cause par-là qu'il continue d'en être privé; et même, en la rendant au voleur, on la met en pire état qu'elle n'étoit après qu'on l'a eue entre ses mains: car alors cette chose étoit en sûreté pour le maître en faveur duquel elle étoit retrouvée par-là; mais on est cause qu'elle est de nouveau perdue pour lui, dès qu'on la remet au voleur: ce qui est même contraire à la règle de la loi naturelle, *alteri ne feceris quod tibi fieri non vis:* car personne ne voudroit qu'un autre en usât de la même manière, pour un bien qui lui appartiendroit. Il est vrai qu'il est dur de perdre l'argent qu'on a donné de bonne foi pour avoir ce bien d'autrui; mais il faut dire de ce cas, comme de celui où, après avoir acheté une chose volée, on ne pourroit s'en faire rendre le prix par le voleur, parce qu'il seroit mort, ou parce qu'il auroit pris la fuite, ou parce qu'il seroit insolvable: tout le monde convient qu'on n'en seroit pas moins tenu alors de rendre ce bien volé à son maître.

Si celui à qui la restitution doit être faite, est dans une mauvaise disposition qui le mette en état d'abuser à son propre dommage, soit spirituel, soit temporel, ou au préjudice d'autrui, de ce qui lui sera restitué, on ne doit pas lui rendre ce qu'on a à lui, tant qu'il sera dans cette disposition. Ce n'est pas qu'on puisse s'approprier alors ce qu'on retient à cette personne, on doit seulement différer de la lui remettre, jusqu'à ce qu'on sache qu'elle est dans de meilleurs sentimens. La charité et la justice demandent qu'on empêche le prochain de se faire du tort ou d'en faire aux autres: ainsi on ne doit point rendre une épée à un furieux; on pèche en restituant une somme d'argent à celui que l'on est assuré devoir s'en servir pour acheter un bénéfice ou pour commettre d'autres crimes; en rendant une clef ou une échelle à celui qu'on sait devoir les employer pour faire des vols ou d'autres mauvaises

actions : on seroit même tenu de réparer le tort qui s'en seroit suivi, si par l'usage de ce bien qu'on lui auroit restitué, il avoit causé du dommage à un tiers. Mais, en pareilles circonstances, il faut prendre le conseil d'un directeur sage et éclairé, afin de ne pas se servir trop légèrement de ce prétexte pour différer la restitution à laquelle on est obligé ; ou de savoir si on peut la faire à quelqu'autre qui tienne lieu et place de celui qui doit en profiter : on ne doit pas être juge dans sa propre cause.

Lorsqu'une personne a entre ses mains un bien qu'elle sait certainement ne pas lui appartenir, elle n'est pas dispensée de l'obligation de restituer, par l'ignorance où elle est du légitime propriétaire. Il n'y a que deux moyens qui nous donnent droit à un bien qui n'est pas à nous : le premier est le consentement du maître qui veut bien nous en laisser la propriété ; le second est la loi qui nous l'adjuge par la prescription : or, il n'est pas vraisemblable que le propriétaire conseme de donner un bien qui lui appartient, lorsqu'on ne sait pas quel est ce propriétaire ; il est toujours présumé s'en conserver la propriété. D'un autre côté, la loi qui a établi les prescriptions, a aussi réglé qu'elles ne donnent aucun droit sur un bien, aux possesseurs de mauvaise foi qui sont convaincus que ce qu'ils possèdent n'est point à eux.

C'est donc alors qu'en donnant aux pauvres les biens dont on ne peut connoître les vrais propriétaires, on décharge sa conscience devant Dieu. On doit présumer que le propriétaire consent, dans ce cas, que ne pouvant recouvrer son bien, on en fasse un saint emploi en sa faveur. La loi l'ordonne ainsi, en interprétant la volonté des propriétaires.

Cependant il ne faut pas croire que, dès qu'on a entre les mains le bien d'autrui, dont on ne connoît pas le maître, il soit permis sur l'heure même d'en faire part aux pauvres. La loi, qui est sage et atten-

tive à conserver les droits des absens, veut, qu'avant qu'on distribue ces biens incertains aux pauvres, on fasse des perquisitions pour en découvrir le maître.

Ces perquisitions se doivent faire de bonne foi et très-exactement. Si, par exemple, on a trouvé une bourse, des pierreries, des bijoux, il faut déclarer publiquement qu'on est prêt à les rendre, en affichant, pour cet effet, des billets, ou le faisant publier dans les églises, dans les places publiques du lieu où on les a trouvés, dans les villages et villes du voisinage, dans des lieux même plus éloignés, si l'on a sujet d'espérer et de croire qu'on y découvrira à qui ces choses appartiennent. Ces perquisitions doivent être plus ou moins grandes, selon que ce bien d'autrui qu'on a entre les mains est plus ou moins considérable. Quand on a pris ces mesures de l'avis d'un homme sage, éclairé et craignant Dieu, qu'on a attendu un temps considérable, deux ans, par exemple, ou plus, selon que des gens prudens l'ont conseillé, et qu'on ne peut avoir aucune connoissance du maître du bien qu'on doit restituer, c'est alors qu'on doit le donner aux pauvres à l'intention de celui auquel il appartient. Cependant nous croyons qu'il est bon, sur-tout si ce bien est de conséquence, de prendre alors une précaution propre à le faire rendre au propriétaire, en cas qu'il vînt dans la suite à être connu. Ce seroit de le remettre, par exemple, à une maison publique de charité, telle qu'est un hôpital de malades, à la charge que, si dans la suite, on en découvre le propriétaire, cet hôpital s'engage de le lui restituer ou en nature ou en valeur, selon le prix qui en seroit fixé alors par les experts, si c'étoit un immeuble ou un meuble qui ne pût se garder.

Néanmoins, si cette précaution n'a pas été prise, et qu'on ait donné absolument aux pauvres ce bien ou ces effets appartenans à autrui, sans y ajouter aucune réserve ou restriction, la restitution n'en est pas moins

légitime; on n'y est plus obligé quand on reconnoît dans la suite le maître, parce qu'on a restitué à ceux à qui l'on devoit, dans ce cas, et de la manière que le droit l'ordonne et qu'on l'a pu.

Ce que nous venons de dire, qu'on doit restituer aux pauvres les biens dont on ne peut pas connoître les légitimes propriétaires, doit s'entendre des cas où l'on ne les connoît ni en général ni en particulier: car, quand on sait à peu près en général que ce sont certaines personnes auxquelles on a fait tort, c'est à elles qu'il faut faire la restitution en général, si l'on peut parler ainsi, en la faisant dans le lieu de leur domicile Par exemple, un marchand a trompé toutes les personnes qui ont acheté chez lui depuis long-temps, et qui y achètent habituellement: après avoir supputé à quoi peut monter ce qu'il a gagné injustement, il doit répandre cette somme sur les mêmes personnes qui viennent ordinairement acheter chez lui, en leur vendant pour cet effet à meilleur marché; et rendre davantage à ceux qui ont fait des emplettes plus considérables; par-là il s'acquittera peu à peu: il doit encore donner quelques aumônes aux pauvres, en faveur des étrangers qu'il sait avoir trompé, et de ceux qu'il n'aura plus lieu de revoir. S'il n'est plus dans le commerce, il peut s'acquitter de l'obligation où il est de restituer, par une forte contribution à laquelle il s'engage comme de lui-même aux impositions de deniers que le roi lève dans le pays où il faisoit commerce; ou, si cela ne se peut, sans donner lieu à soupçonner que par-là il restitue, en y faisant faire quelque ouvrage qui soit utile au public, ou en donnant aux hôpitaux de ce pays la somme à laquelle il croit que ses fraudes et rapines peuvent monter.

Lorsqu'on sait que la restitution est due à une d'entre plusieurs personnes, trois ou quatre, par exemple, que l'on connoît, sans savoir cependant à laquelle d'entre elles appartient cette restitution, alors on ne peut pas

la

la faire aux pauvres : car, en ce cas, on ne peut pas dire que l'on ne connoît en aucune façon le maître du bien qu'il faut rendre ; mais on doit partager cette restitution entre ces personnes, selon la nature du doute que l'on a de celui au profit duquel elle doit appartenir : on ne peut donner tout à une d'entr'elles, ce qu'on juge prudemment appartenir aux autres comme à celle-là.

A l'égard des pauvres auxquels il faut restituer les biens dont on ne connoît pas les maîtres, voici les règles que les théologiens donnent à ce sujet : la première est que, lorsqu'on n'a qu'une connoissance générale des personnes à qui l'on doit restituer, c'est aux pauvres des lieux que la restitution doit se faire. Par exemple, si l'on a enlevé des troupeaux d'un village, sans connoître en particulier ceux à qui ils appartenoient, la restitution doit s'en faire aux pauvres de ce village. Il est à présumer que c'est l'intention de ceux à qui on les a dérobés, parce qu'ils y ont au moins leurs héritiers et leurs parens. Si l'on ne sait pas le lieu particulier de la province où l'on a fait des vols et des injustices, on doit faire cette restitution aux pauvres de la province : la raison est, que par-là on restitue, autant qu'il est possible, à ceux à qui l'on a fait tort, ou au moins à quelques-uns de leurs héritiers.

D'où il suit que ceux qui ont fait des dégâts, des exactions injustes et des concussions dans une ville ou dans une province, sans savoir au juste les particuliers qui ont souffert de ces injustices, sont obligés, autant que faire se peut, de faire leurs restitutions dans ces lieux, en faveur des pauvres du pays, en sorte que, s'ils n'avoient pas voulu que ces pauvres en profitassent, ils seroient obligés de faire une seconde fois ces restitutions en leur faveur : la raison est que, les faisant ailleurs, ils ne le font pas autant qu'il est en leur pouvoir, ni à ceux à qui ils ont fait tort, ni selon

leur intention. Que doit-on donc penser de ceux qui, après avoir pillé des provinces et pays éloignés, font bâtir des hôpitaux dans leur pays ou ailleurs; ou font de grands dons à ceux qui y sont établis? Cette prétendue restitution est incapable de réparer les injustices auxquelles on veut par-là remédier, les pauvres qui ont souffert de ces injustices continuant de souffrir, tandis que d'autres sont nourris du pain de leurs larmes. Il est nécessaire d'observer que ces sortes de restitutions doivent être faites d'une manière utile aux pauvres, et qui n'ait rien de ces marques extérieures de magnificence et de libéralité, qui sont souvent et presque toujours plus l'effet de la vanité de ceux qui les donnent, que celui de leur religion et de leur charité. C'est entre les mains de ceux qui sont chargés du soin de ces pauvres, si l'on donne à des hôpitaux, que ces restitutions doivent être remises, en leur laissant le soin d'en faire tel usage qu'ils jugeront le plus convenable et le plus nécessaire.

On agiroit avec plus de prudence, lorsqu'on a de pareilles restitutions à faire, sur-tout si elles sont considérables, en prenant l'avis des évêques ou des pasteurs des lieux pour lesquels elles doivent profiter, afin de se déterminer à quels pauvres il faut appliquer les biens dont on ne connoît pas les maîtres. Ces personnes savent mieux les besoins de leurs diocèses ou de leurs paroisses; ces charités seront alors employées avec plus d'exactitude et de fruit; et il semble qu'on peut présumer, dans ces cas, que c'est l'intention des propriétaires. Ainsi, lorsqu'un confesseur est consulté par un pénitent, sur la restitution d'une chose dont il ne connoît pas le maître, ce confesseur doit avoir recours à l'évêque diocésain, pour recevoir ses avis et ses ordres là-dessus: c'est la règle qu'il est ordonné aux confesseurs de ce diocèse, de suivre en pareil cas.

Lorsqu'on est véritablement pauvre et dans l'indigence, on peut appliquer à ses propres besoins les biens

qu'on se trouve avoir entre les mains, si l'on n'en connoît pas les propriétaires : la raison est qu'étant pauvre, et n'étant pas de pire condition, pour avoir ces biens, que les autres pauvres, on peut en profiter aussi bien qu'eux. Mais afin qu'on ne puisse pas se flatter dans ces occasions, ni, sous prétexte d'une pauvreté imaginaire, s'approprier le bien d'autrui, on ne doit alors se servir de ces biens que pour sa subsistance, et après avoir consulté un directeur éclairé qui juge si cette pauvreté est véritable ; et pour en juger, ce directeur doit examiner,

1. Si ces personnes qui se disent pauvres, ne font pas des dépenses inutiles et superflues en habits, pour leur table, etc. car, dans ce cas, elles ne sont pas assez pauvres pour qu'on leur permette de retenir ces biens : les aumônes ne sont destinées que pour tirer les pauvres de la misère, et non pas pour entretenir leur vanité ou leur sensualité.

2. Ce directeur doit aussi s'informer si ces personnes ont ou peuvent avoir d'autres ressources, si elles sont en état de travailler, et si, travaillant pour gagner leur pain, elles ne peuvent pas assez gagner pour nourrir leurs familles : car, si ce sont des fainéans, ce seroit les autoriser dans leur paresse, que de leur accorder l'usage de ces biens, dont ils pourroient se passer en travaillant selon leur profession.

3. Il est important que les confesseurs, avant que de leur en accorder l'usage, examinent si ces pauvres ont acquis ces biens par quelque injustice ou sans violer les règles de la justice : car ces permissions ne doivent s'accorder aux véritables pauvres que pour les biens qu'ils ont trouvés : s'ils les ont volés, il faut être ferme pour les leur refuser ; parce qu'on donneroit lieu à ces personnes de dérober dans la suite, dans la confiance que leur pauvreté les dispenseroit de restituer ; néanmoins, s'ils se trouvent quelquefois dans une si grande indigence qu'on juge à propos de les leur lais-

ser, on ne doit le faire qu'après leur avoir imposé des pénitences pour expier, autant qu'il est en eux, le péché du vol et de l'injustice, en leur faisant promettre qu'ils restitueront, s'ils en ont dans la suite les moyens. Peut-être encore seroit-il plus expédient de les obliger de remettre la chose volée entre les mains de quelque personne sûre et prudente, en leur disant qu'on pourra les aider de quelque aumône, pour ensuite leur en faire donner la valeur. S'ils n'avoient que la valeur en argent de ce vol, on pourroit le leur faire rendre de même, pour les en soulager peu à peu à leur insu : cette précaution exposeroit moins à favoriser leur passion pour le vol, que s'ils savoient qu'ils ont profité de ce qu'ils ont volé.

Lorsqu'on s'est servi, dans sa pauvreté, de choses tombées entre ses mains sans aucune injustice, dont on ne connoissoit pas le maître; de choses trouvées, par exemple, ou achetées de bonne foi, on n'est pas tenu de les rendre, en cas qu'on en découvre dans la suite le propriétaire, quand même on en auroit le moyen, si on les a consumées; parce qu'on les a restituées de la manière qu'on le pouvoit et le devoit, dès qu'on les a consumées en qualité de pauvre.

Mais s'il s'agit de choses acquises par injustice, il semble que celui qui les a consumées dans son extrême indigence, est obligé de les restituer, ou au légitime maître, ou aux pauvres, s'il le peut dans la suite. Il est difficile de s'imaginer que l'injustice qu'il a commise en les dérobant, puisse être pardonnée devant Dieu, s'il ne s'acquitte pas de ce devoir de justice, lorsqu'il en a le moyen.

Celui qui a pris une chose pour subvenir à l'extrême nécessité où il étoit réduit, est obligé de la rendre, s'il l'a encore en nature, lorsqu'il n'en a plus besoin; parce que la nécessité ne donne quelque droit au bien d'autrui, qu'autant qu'il le faut pour se tirer de ce malheureux état; ainsi, pour les choses qui ne se con-

sument pas, elle n'en autorise que l'usage, et elle n'en fait pas acquérir la propriété. Mais, si ce qui a été pris a été consumé, et qu'il s'agisse d'une chose que celui auquel elle appartient eût été obligé d'accorder dans le besoin pressant qui a autorisé à la prendre, celui qui l'a prise et qui ne l'a plus, n'est plus obligé à la restitution, quand même il deviendroit dans la suite en état de la faire. *Obligatio restitutionis*, dit Sylvius, *solùm oritur ex duplici ratione, nimirùm aut ex re acceptâ, aut ex acceptione; sed ex neutrâ istarum obligatur is qui, propter urgentem suam necessitatem, aliquid tale (usu consumptibile) accepit; ergò simpliciter non obligatur..... Nihil omninò habet alienum : ergò non tenetur ratione rei quam habeat. Sed neque obligari potest ratione rei quam habuit; quia non accepit eam per vim mutui, vel commodati aut alterius contractûs, vel ex delicto: undè sequitur quòd neque ex acceptione sit obligatus.*

COMBIEN, et en quel temps on doit restituer.

LA restitution doit égaler le tort qu'on a fait au prochain; parce que, comme nous l'avons déjà remarqué, la restitution est un acte de la justice commutative qui remet le propriétaire dans un état égal à celui où il eût été si on ne lui eût porté aucun préjudice, et qui lui rend tout ce dont il a été privé par le tort qu'on lui a fait. C'est pourquoi nous avons encore dit ci-dessus que, pour faire une restitution entière et exacte, il faut rendre la même chose qui a été dérobée ou retenue, quand on l'a encore en nature entre ses mains.

En parlant de la restitution à laquelle est obligé le possesseur de mauvaise foi, nous avons dit que, lorsqu'on ne peut restituer le bien d'autrui en nature,

on doit en restituer la juste valeur, et nous avons marqué les règles qu'on doit suivre alors. Nous ajouterons ici qu'il y a des cas où l'on est obligé de restituer, quoiqu'on n'ait ni la chose, ni la valeur de la chose qu'on a prise injustement.

Par exemple, quand on a volé ou usurpé un bien, on est obligé de le restituer, ou sa valeur, quoiqu'on l'ait donné, vendu ou consumé, et que même on n'en soit pas devenu plus riche; parce que, dès qu'on l'a pris injustement, on en doit répondre à ceux à qui il appartenoit.

On doit dire de même, dans le cas où l'on a acquis de mauvaise foi un bien volé ou usurpé, sachant que celui de qui on l'acquéroit l'avoit volé : on est aussi obligé alors à le restituer, ou sa valeur, quelque usage qu'on en ait fait; parce que se rendant complice du vol de l'usurpateur, en l'acquérant de lui, on s'est chargé de l'obligation de le restituer.

Quand on a causé par sa faute du dommage au prochain, généralement parlant, on est obligé, quoiqu'on n'en ait pas profité, de le réparer en entier, même avant que d'y avoir été condamné par sentence du juge : car, par l'action qui a causé le dommage, l'on a ôté en quelque manière au prochain ce dont on l'a privé par le tort qu'on lui a fait : or, la justice veut qu'on rende au prochain ce qu'on lui a enlevé, et qu'en le dédommageant, on le remette dans son premier état, si cela se peut, sans attendre qu'on y soit condamné.

A l'égard de l'amende que les lois ordonnent pour punir ceux qui sont responsables d'un dommage, on n'est obligé de la payer que quand on y a été condamné par la sentence du juge; mais, après cette condamnation, on doit en conscience la payer, si l'on est en état de le faire. Le juge peut condamner à rendre plus qu'on ne doit; il le peut pour le bien public, afin d'arrêter le cours de l'injustice; il le peut même par rapport à la personne de celui qui a volé ou causé

le dommage, parce qu'il tient la place de Dieu, qui veut qu'on punisse les crimes.

On doit mettre une grande différence entre ceux qui sont obligés de réparer le dommage dont ils sont les auteurs, ayant pris un bien à un tiers qui l'avoit entre les mains et le possédoit effectivement, *actu*, comme disent les théologiens; et ceux qui sont obligés de restituer le dommage qu'ils ont causé à une personne, en l'empêchant d'avoir un bien qu'elle espéroit d'avoir, *potentiâ tantùm*.

A l'égard des premiers, la justice commutative demande qu'ils rendent, ou la chose qu'ils ont prise, ou sa juste valeur; autrement on rendroit moins qu'on n'auroit volé. Mais la restitution des choses qu'on a empêché d'avoir, à ceux qui espéroient de les posséder, suit des règles toutes différentes : car ce qu'on a entre les mains et qu'on possède actuellement, est plus appréciable que ce qu'on espère de posséder; en outre, il arrive souvent que, si l'on restituoit la valeur de la chose, eu égard au temps qu'elle devoit être possédée, on rendroit plus qu'on n'auroit fait tort, parce que, par exemple, elle vaudra plus alors qu'au temps qu'on a empêché qu'on ne l'eût. Si on vend son blé en herbe, ou tous les raisins d'une vigne avant la vendange, on les vendra moins que le blé qui est dans la grange, et que le vin qui est en cave.

Pour savoir comment il faut régler la restitution des choses qu'on a empêché une personne de posséder et d'avoir, lorsqu'elle y avoit un droit légitime, il faut faire attention, 1. au temps dans lequel cette personne espéroit de les posséder : car il peut être plus proche ou plus éloigné. 2. Il faut avoir égard à l'espérance qu'elle avoit de les posséder : cette espérance peut être mieux fondée dans des cas que dans d'autres. 3. Il faut examiner quel risque il falloit courir pour en acquérir la possession : il est quelquefois plus ou moins grand. 4. On doit considérer les dépenses qu'il étoit néces-

saire de faire avant que de les avoir : elles peuvent être quelquefois considérables, quelquefois il n'en faut faire que de très-modiques. Toutes ces circonstances augmentent ou diminuent le prix des choses qu'on espéroit d'avoir. Ainsi quand, dans tous les cas où l'on a empêché une personne de parvenir à la possession d'un bien sur lequel elle avoit un droit acquis, on a pesé toutes ces circonstances, il est aisé de connoître jusqu'où peut aller le prix des choses qu'on est alors obligé de restituer.

Un homme sage et prudent peut le régler. Par exemple, des chasseurs ont marché dans un champ qu'on venoit de semer, et ont empêché les semences de germer et de porter du fruit : ils sont obligés de dédommager ceux qui, après l'avoir labouré avec peine et avoir fait la dépense d'y jeter du grain, espéroient de recueillir au temps de la moisson ; mais, si l'on pèse toutes les circonstances dont nous venons de parler, ils ne sont pas obligés à une restitution aussi considérable que ceux qui auroient ravagé ce champ à la veille de la moisson ; parce que l'espérance du gain, à la veille de la moisson, est plus prochaine ; elle est plus certaine, il y a moins de risque pour les grains, et il y a moins de dépense à faire pour la simple récolte. On en doit dire de même du dégât dans les vignes, etc.

Ces décisions regardent également les personnes qui auroient volé des chevaux, des mulets, etc. à ceux qui font profession de les louer ; elles seroient obligées de rendre, jour par jour, le prix que ceux-ci en auroient tiré en les louant ; mais c'est toujours après avoir fait attention aux circonstances que nous venons d'expliquer.

Nous avons déjà dit qu'on ne peut différer de restituer, lorsqu'on en a le pouvoir. Si l'on doit à cause d'une injustice, on est obligé de restituer au plutôt, moralement parlant, c'est-à-dire, lorsqu'on le peut.

Si l'on doit en vertu d'un contrat, il faut rendre au temps qui est marqué par le contrat, ou déterminé par les lois : si le temps du paiement n'a pas été fixé, il faut faire la restitution, lorsque le créancier auquel elle est due, l'exige, ou lorsque le débiteur peut la faire. Ces décisions doivent s'entendre, moralement parlant, c'est-à-dire, aussitôt qu'on peut le faire, et qu'on en a le moyen ; à moins, comme nous l'avons déjà dit, qu'on n'ait une raison importante et juste de différer la restitution.

En quel lieu et aux dépens de qui la Restitution doit être faite.

POUR résoudre cette question, il faut savoir d'où naît l'obligation de restituer : car il faut juger différemment de celui qui a été possesseur de bonne foi du bien d'autrui, ou de celui qui en a été possesseur de mauvaise foi, ou de celui qui doit rendre le bien d'autrui qu'il possédoit en vertu d'un contrat passé sans aucune injustice.

Il suffit que le possesseur qui a eu de bonne foi une chose appartenante à autrui, pour l'avoir achetée ou reçue de bonne foi, ignorant qu'elle avoit été volée, la restitue dans l'endroit même où il la possède : ainsi si, pour la remettre au propriétaire qui demeure ailleurs, il est obligé de faire des frais, c'est le propriétaire qui doit les payer ; c'est assez que ce possesseur lui en donne avis : il ne lui a rien pris, il ne lui a fait par lui-même aucun tort ; il ne seroit donc pas juste qu'il lui en coûtât aucune dépense pour lui rendre cette chose. Bien plus, si ce possesseur de bonne foi étoit obligé de faire des dépenses pour garder et conserver ce bien, ce devroit être sur le compte du maître; parce que ce seroit pour lui faire plaisir, et pour lui en conserver la propriété. S'il ne pouvoit avertir le

propriétaire, sans faire quelques frais, il seroit en droit de se les faire payer. Il faut en dire de même de celui qui renvoie à son maître une chose égarée qu'il a trouvée.

Mais cette décision n'auroit pas lieu, si ce possesseur de bonne foi avoit retardé, sans une raison légitime, de rendre la chose qu'il avoit entre ses mains, après avoir su qu'elle appartenoit à un tiers; parce que ce retardemeut le rendroit coupable, et l'obligeroit de réparer le tort fait au propriétaire par ce délai. C'est alors à celui qui a différé de restituer, de s'imputer les frais et les dépenses qu'il doit faire pour rendre cette chose : le propriétaire n'est pas tenu de les supporter, puisque ce délai lui a fait tort.

Si ce possesseur de bonne foi avoit imprudemment fait transporter cette chose ailleurs, après avoir connu qu'elle n'étoit pas à lui, il devroit alors supporter les frais que le propriétaire n'auroit pas faits pour la rapporter de là : il ne devroit pas les supporter, s'il l'avoit fait transporter ailleurs, parce qu'il ne pouvoit la conserver dans le lieu où il a commencé de la posséder.

Si le propriétaire est dans un pays trop éloigné pour qu'on puisse lui donner avis de ce qu'on a à lui entre les mains; ou si la chose qu'on doit lui rendre, vaut trop peu pour mériter de faire certaines dépenses pour la lui rendre, il faut alors la remettre en dépôt dans un endroit sûr où elle soit conservée, pour la lui rendre à son retour; entre les mains des administrateurs d'un hôpital, par exemple, à un monastère, aux parens de celui à qui elle est due; en leur déclarant expressément qu'on ne leur remet cette chose qu'à cette condition.

Lorsque c'est l'injustice qui oblige de restituer une chose appartenante à autrui, il faut la remettre, à ses frais, dans le lieu où le propriétaire l'auroit possédée, s'il n'en avoit pas été privé; parce qu'il n'est pas juste qu'il souffre du tort qu'on lui a fait en la lui ôtant : ainsi ce n'est pas à lui à faire les frais nécessaires pour la recouvrer.

Si celui qu'une injustice oblige à restituer est alors tenu de faire des dépenses pour le transport de ce qu'il doit rendre, il doit s'imputer à lui-même, si, par sa faute, il est chargé de tous ces frais : *damnum quod quis suâ culpâ sentit, sibi debet, non aliis imputare.*

Il rend, à la vérité, plus qu'il n'a pris; mais il doit rendre ce qu'il a pris; il ne peut le rendre qu'en faisant ces dépenses : c'est donc un moyen absolument nécessaire.

Cependant, s'il étoit certain que le propriétaire eût fait des frais, pour transporter jusqu'au lieu où il demeure la chose qu'on doit lui restituer, on pourroit alors les déduire; parce que celui qui a fait tort à un autre, n'est pas obligé de le faire gagner en lui restituant ce qu'il a à lui; il n'est pas obligé de rendre plus que ce qu'il a volé, ou plus que ne monte le dommage qu'il lui a causé : il n'est tenu qu'à le dédommager; et cela suffit.

Il y a cependant un cas où il ne pourroit pas prélever les frais qu'auroit été obligé de faire le maître de cette chose pour la transporter ailleurs : ce seroit celui où la personne qui a commis l'injustice, auroit été cause, par le tort qu'elle auroit fait, que celui qui en auroit souffert auroit changé de domicile. Par exemple, si par le vol d'une somme considérable, on avoit contraint celui auquel elle auroit été prise, de quitter le lieu où il vivoit alors, ne pouvant plus y subsister, pour aller habiter un plus petit endroit, afin d'y vivre à meilleur marché; alors le voleur, ou celui qui auroit fait le dommage, seroit obligé non-seulement de faire tenir, à ses frais, l'argent qu'il lui devoit, ou la somme qu'il auroit à lui, mais encore de l'indemniser des dépenses de son voyage et de son changement de domicile; parce que ç'auroit été une suite du préjudice qu'on lui auroit causé.

S'il y avoit apparence que celui à qui l'on a fait du tort dût bientôt revenir dans son premier domicile,

on pourroit attendre son retour, pour éviter les dépenses que l'on doit faire pour lui restituer, pourvu qu'il ne souffrît pas de ce délai : on pourroit encore différer quelque temps cette restitution, si l'on pouvoit espérer de la faire dans peu à moins de frais.

Lorsque la restitution est fondée sur quelque dommage, si ce dommage causé à un tiers regarde sa personne; si, par exemple, on a empêché un ouvrier de gagner sa vie, par une blessure qu'on lui a faite, en lui occasionant, en outre, des frais pour se faire guérir, alors on doit l'indemniser dans le lieu de sa résidence : on ne peut s'en dispenser, quoique son domicile soit éloigné; et l'on est obligé de lui renvoyer, à ses frais et dépens, les dommages et intérêts qu'on lui doit; parce qu'ayant fait tort à sa personne, il est juste qu'on lui fasse remettre tout ce qu'il lui en a coûté, partout où il se trouvera : c'est nne juste punition de la faute commise en le blessant.

Si c'est dans ses biens qu'on a fait tort au prochain, il suffit de les restituer dans le lieu où il devoit en recevoir les revenus et en recueillir les fruits : on lui rend alors au juste tout ce qu'on lui doit; et on ne lui cause aucune dépense, quand, pour le dédommager du dégât fait sur ses terres, on le paie dans le même lieu, en cas qu'il en soit éloigné : car, s'il est obligé à quelques dépenses, pour en tirer les sommes qu'on y remet alors à son profit afin de l'indemniser, il a coutume de les faire tous les ans pour y recevoir ses revenus.

A l'égard de l'argent, c'est un bien qui n'a point d'assiette, *non habet situm*, comme les fonds de terre : dans cette espèce, si l'on a fait faire par mauvaise foi des dépenses en argent à quelqu'un, en lui suscitant, par exemple, un procès injuste, c'est au lieu de son domicile qu'on doit lui faire restituer ce qu'il lui en a coûté pour le soutenir.

Pour savoir en quel lieu et aux dépens de qui doit

se rendre le bien d'autrui qu'on possède en vertu d'un contrat passé sans aucune injustice, il faut examiner à l'avantage de qui est ce contrat : s'il est tout à l'avantage du bailleur, ainsi que dans le dépôt, on n'est obligé de rendre ce qui appartient à autrui, que dans le lieu où on l'a reçu et l'on avoit promis de le garder. C'est à celui qui a déposé, à faire les frais du transport du dépôt, si ce n'est qu'on l'eût mis de mauvaise foi en un autre lieu que celui où l'on devoit le garder : la raison est, que le dépôt n'oblige qu'à la simple garde.

Si ce dépôt avoit été volé au dépositaire, et qu'on l'eût transporté dans un pays éloigné, ce seroit au voleur, s'il étoit découvert, à faire la dépense du retour de ce dépôt; le dépositaire n'y seroit pas obligé, à moins que ce vol ne fût arrivé par sa faute. Nous avons dit ci-devant, de quelle faute le dépositaire est responsable.

Si le contrat est tout à l'avantage du preneur, ainsi que dans le prêt gratuit, il est obligé de faire les frais de la restitution et de restituer dans le lieu où il a reçu : ainsi, lorsqu'on a emprunté une somme, on doit la rembourser dans le lieu du domicile qu'avoit le créancier lorsqu'il a prêté, qui est censé celui où l'on a promis de faire le remboursement; à moins qu'on ne fût convenu, en empruntant, de remettre cette somme ailleurs. Il faut observer que, si le débiteur s'étoit chargé de faire des dépenses considérables, pour rendre cet argent en un certain lieu au temps du remboursement, il y auroit de l'usure. Par exemple, Pierre étant à Paris, prête à Paul la somme de mille écus, ensuite il va s'établir à Marseille : Paul n'est pas obligé de faire rendre à Pierre cette somme à ses frais et dépens.

Tous les frais que celui qui a emprunté doit faire pour faire rendre à son créancier les deniers empruntés au lieu du domicile qu'il avoit lors du prêt, doivent

être supportés par le débiteur : le créancier ne doit pas souffrir pour lui avoir prêté.

A l'égard des contrats qui sont à l'avantage du preneur et du bailleur, s'il s'agit d'un contrat de louage, et que la chose louée soit mobiliaire, il la faut rendre au maître à ses frais et dépens dans le lieu où l'on l'a louée : si la chose louée est immobiliaire, telle qu'est une terre ou une maison affermée, il faut en payer les loyers au lieu dont on est convenu par le contrat : si le preneur les doit payer au lieu où il demeure, il n'est tenu d'aucun frais pour les payer : mais il doit les supporter, s'il est obligé de les faire remettre au bailleur dans un autre endroit éloigné de son domicile.

S'il s'agit d'un gage reçu en nantissement lorsqu'on a prêté, il doit être rendu au lieu du domicile qu'avoit le créancier lorsqu'il l'a reçu ; à moins que les contractans ne soient convenus du contraire. S'il faut faire des dépenses pour envoyer ce gage au débiteur, ce doit être à ses frais et dépens ; à moins que le créancier, ayant changé de domicile, ne l'eût emporté avec lui : car alors celui-ci seroit au moins obligé de faire les frais du rapport de ce gage dans son premier domicile, où il l'avoit reçu. Ce débiteur étant chargé des frais ordinaires dans le premier cas, parce que ce prêt a été fait pour lui faire plaisir, le créancier doit faire les frais du transport extraordinaire dans le second cas, ce gage lui ayant été donné pour sûreté de son remboursement.

S'il s'agit de ventes et d'achats, le prix de ce qui a été acheté doit communément se payer au lieu où il a été vendu ; à moins que les contractans n'en fussent convenus autrement. L'acheteur est chargé de tous les frais qu'il faut faire, pour faire tenir au vendeur, dans le lieu réglé par la vente, le prix de ce qu'il a acheté. Mais si l'acheteur ne peut, sans en souffrir, payer ailleurs qu'au lieu où la chose lui a été vendue, le

vendeur, en l'exigeant de lui, doit lui céder à un plus bas prix ce qu'il lui vend, afin qu'il y ait quelque compensation.

Aux risques et périls de qui la restitution doit être faite.

Nous parlons de la restitution qui ne peut être faite immédiatement au maître de la chose qu'on restitue, ou parce que ce propriétaire est absent, ou parce qu'il est de l'intérêt de celui qui restitue de ne pas se faire connoître. On demande qui doit supporter la perte, en cas que ce qu'on envoie pour le restituer vienne à périr en chemin, soit par la faute de celui qui a été chargé de le porter au propriétaire, soit par cas fortuit ?

Lorsqu'on renvoie à une personne une chose qui lui appartient, et que l'on avoit entre les mains, pour l'avoir achetée et reçue dans la bonne foi, ou pour l'avoir trouvée, on n'est pas responsable si elle périt en chemin; pourvu qu'en la renvoyant on ait pris les précautions suffisantes, afin qu'elle fût remise à celui qui en est le maître: c'est sur le compte du maître qu'elle est perdue, parce qu'alors celui qui la renvoyoit n'est pas en faute.

Un voleur ou possesseur de mauvaise foi est garant et responsable des choses qu'il doit restituer, jusqu'à ce qu'il les ait remises sûrement et actuellement entre les mains de la personne à qui elles appartiennent; de sorte que, si ces choses périssent auparavant, sans sa faute comme par sa faute, même par un cas fortuit, soit qu'il les eût encore entre les mains, soit après les avoir renvoyées à leur maître par une personne qu'il avoit chargée de les lui remettre; quel que soit ce commissionnaire, particulier ou voiturier public, le

voleur ou possesseur de mauvaise foi est obligé d'en rendre la valeur, et de les restituer sur le pied qu'elles valoient lorsqu'il les avoit entre les mains, en cas qu'elles aient diminué de prix. : la raison est, qu'un débiteur injuste n'est point déchargé de la restitution, jusqu'à ce qu'il ait dédommagé celui à qui il a fait tort, en lui rendant réellement tout ce qu'il a à lui.

Lorsqu'un créancier renvoie à son débiteur un gage qu'il avoit reçu de lui en nantissement d'une somme qu'il lui avoit prêtée, s'il a pris des mesures justes pour le lui faire remettre, et qu'il se perde en chemin, c'est sur le compte du débiteur, puisqu'il en est toujours le maître. Mais, si le créancier l'avoit emporté hors du lieu où il devoit le rendre, et que, lorsqu'il l'y a renvoyé, ce gage se soit perdu, c'est lui qui en doit porter la perte, parce qu'il s'en est rendu garant en le portant ailleurs; à moins qu'étant obligé de changer de domicile, il n'eût eu permission du débiteur d'emporter ce gage avec lui.

Une chose due par contrat périt pour le créancier, s'il en conserve le domaine; mais elle périt pour le débiteur auquel le domaine est transporté; parce qu'un bien doit périr sur le compte de celui auquel il appartient, comme il doit profiter à son avantage. Voilà pourquoi, lorsque la chose doit être rendue en elle-même et en individu, comme il arrive dans le dépôt, dans le prêt à usage, etc. c'est celui auquel appartient le dépôt, ou ce qui a été prêté à usage, qui doit en supporter la perte, parce qu'il n'a jamais cessé d'en être le maître; à moins qu'il n'y ait eu quelque faute qui en rende responsable celui qui étoit chargé de la lui renvoyer. Mais, lorsque la chose ne doit pas être rendue en elle-même et en individu, comme il arrive dans le prêt appellé *mutuum*, ou dans la vente lorsqu'elle est consommée, c'est le débiteur qui doit en supporter la perte; parce qu'il a acquis le domaine, et de ce qui lui a été prêté, et de qu'il a acheté. Ainsi,

si

si Pierre avoit envoyé à Paul cent écus qu'il lui devoit, dans une bourse appartenante à ce dernier qui la lui avoit aussi prêtée, et que le tout eût été perdu, la perte des cent écus seroit pour le compte de Pierre, et celle de la bourse seroit pour celui de Paul.

Celui qui a prié un de ses amis de lui prêter une somme d'argent ou des denrées, et de les confier à une telle personne qu'il lui a marquée, doit en porter la perte, si cette perte est arrivée depuis que cette personne en a été chargée; parce qu'alors il est censé avoir reçu cet argent ou ces denrées; pourvu toutefois que celui qui a prêté, ne fût pas assuré de l'infidélité de ce commissionaire qu'on lui indiquoit, étant plus en état de le connoître que l'emprunteur qui le croyoit honnête homme, et qui ne s'y seroit pas fié s'il l'avoit connu tel qu'il étoit.

Si un créancier adresse à son débiteur une personne exprès, pour retirer ce qui lui est dû, ou laisse à ce débiteur la liberté de le lui renvoyer par telle personne qu'il voudra, qui ait la réputation de probité, le débiteur s'y étant conformé, c'est sur le créancier qu'en doit tomber la perte, si elle a lieu; dans le premier cas, parce que la personne qu'il avoit adressée au débiteur, le représentoit pour recevoir ce qui lui étoit dû; dans le second cas, parce que le débiteur n'a en effet confié ce qu'il a envoyé, qu'à un homme qui étoit reconnu pour avoir de la probité, et qu'alors il a fait tout ce dont le créancier l'a chargé.

DES Causes légitimes pour lesquelles on peut différer ou se dispenser de restituer.

L'IMPUISSANCE de restituer est une cause juste et légitime qui donne droit de différer la restitution à laquelle on est obligé, ou qui en exempte. Il y a deux

sortes d'impuissances de restituer : l'une s'appelle *physique*, quand on n'a rien, c'est-à-dire, qu'on n'a aucun bien pour restituer ; l'autre, qui se nomme *morale*, est une grande difficulté qu'il y a à pouvoir restituer, laquelle a lieu lorsqu'on ne le peut absolument, sans se faire un tort considérable, par exemple, sans perdre son honneur, sans tomber dans une extrême pauvreté, sans s'exposer à perdre la vie.

L'impuissance physique exempte de restituer, parce que personne n'est obligé à l'impossible. Celui à qui il est dû, est censé alors consentir, selon les règles du précepte de la charité, que celui qui lui doit soit exempt de lui rendre ce qui lui appartient. Mais il faut que celui qui est dans cette impossibilité ait la volonté de restituer, s'il se trouve un jour en état de le faire : un confesseur ne doit pas absoudre celui qui ne seroit pas alors dans cette disposition ; il doit même bien examiner le pénitent, pour empêcher qu'il ne se trompe dans le jugement qu'il fait de l'impossibilité de restituer où il se croit : car plusieurs se flattent sur cet article, et s'abusent. Celui qui est véritablement dans l'impuissance absolue de restituer, n'est pas obligé de demander à son créancier la remise de sa dette : car, quand un créancier ne voudroit pas, dans ce cas, remettre ce qui lui est dû, on ne seroit cependant pas obligé de le payer ou de le dédommager. Il n'est nécessaire de demander cette remise, que lorsqu'on doute si l'on est véritablement dans l'impossibilité de restituer.

L'impuissance morale de restituer ne consiste pas dans un point indivisible ; elle a plus ou moins d'étendue, selon les différentes circonstances. Elle se mesure principalement sur la qualité du débiteur et sur celle du créancier : ainsi il est difficile de décider en particulier, quand l'impuissance est au point qu'elle excuse le débiteur de la restitution. C'est pourquoi les directeurs qu'on consulte sur cette matière, doivent ne

rien décider qu'ils n'aient mûrement et soigneusement examiné ce qu'on leur propose, avant de donner leur réponse. Nous allons expliquer, par plusieurs résolutions, ce qu'on doit entendre par la véritable impuissance morale qui donne lieu de différer une restitution, ou qui en exempte entièrement, lorsqu'on ne pourroit restituer sans se faire un tort considérable.

On est censé dans l'impuissance de restituer, quand on a besoin pour soi et pour ceux qu'on est obligé de nourrir, du bien qu'on devroit restituer, et qu'on ne peut absolument s'en passer, parce qu'on est dans une extrême nécessité et indigence: cette impuissance, si elle est véritable, exempte de la restitution de ce bien. La raison est que, quand on se trouve dans une extrême nécessité, les biens sont, pour ainsi dire, communs; c'est le premier état que Dieu avoit établi parmi les hommes: d'où il s'ensuit qu'il ne faut pas regarder alors à qui ces biens appartiennent par le droit des gens, mais à qui ils sont absolument nécessaires pour vivre. Ce que nous venons de dire, ne doit s'entendre que du cas d'extrême nécessité.

On distingue trois sortes de nécessités: la première est appelée extrême, c'est celle d'une personne qui est dans une telle indigence, qu'elle court risque de mourir si elle n'est secourue. La seconde est appelée griève; c'est celle d'une personne qui souffre tellement par le besoin des choses nécessaires, qu'à peine peut-elle vivre, ou qui est exposée au danger de tomber malade ou de souffrir un dommage considérable. Enfin, la troisième espèce de nécessité est appelée commune; c'est celle des personnes qui mendient leur pain ou qui n'ont pas de quoi payer leurs dettes.

Lorsque le créancier est réduit, comme son débiteur, à une extrême nécessité, si c'est ce dernier qui en est la cause, pour lui avoir enlevé ce qui lui restoit pour vivre, et qui étoit son unique ressource: alors l'extrême nécessité n'autorise pas le débiteur à prendre ni

à retenir ce bien; il doit le restituer, parce que la condition du créancier qui en étoit en possession est préférable, et que personne ne doit profiter de son propre crime. Si le créancier n'est pas tombé dans cette totale indigence par la privation de ce que le débiteur a à lui, plusieurs théologiens pensent que l'extrême besoin dans lequel se trouve pareillement ce dernier, l'autorise à différer de lui restituer ce qu'il doit, par la règle du droit naturel que nous avons marquée ci-dessus, que, dans l'extrême nécessité, toutes choses sont communes quant à l'usage; au moins lorsqu'on n'est que la cause innocente de la misère que souffre le créancier.

Si dans la suite l'extrême nécessité qui avoit fait différer une restitution cesse, et que le débiteur raccommode ses affaires, il est obligé de restituer ce qu'il doit, s'il l'a encore entre les mains, ainsi que nous l'avons déjà remarqué; parce que le maître légitime du bien qu'il retient, n'en a pas perdu, par ce délai, le domaine et la propriété, et qu'il est en droit d'exiger qu'on le lui rende.

Si l'obligation de restituer ne provient pas d'un délit, ou si l'on ne s'est pas mis par sa faute hors d'état de restituer, en ne le faisant pas lorsqu'on le pouvoit, le débiteur qui a été dans l'impuissance de restituer, s'il revient en état dans la suite de payer son créancier, n'est pas obligé de le dédommager de tout ce qu'il a souffert par ce délai; il suffit qu'il lui rende la chose qu'il étoit tenu de lui restituer, ou sa valeur: la raison est, que le débiteur n'est point alors en faute; le dommage que le créancier a souffert est un cas purement fortuit, dont personne n'est responsable. Mais, si l'obligation de restituer provenoit d'un délit, ou si l'on n'avoit pas restitué lorsqu'on le pouvoit, le débiteur seroit obligé de réparer tout le dommage qu'auroit souffert le créancier, du délai de la restitution occasioné par l'impossibilité de la faire; parce que, quoique le retardement

causé par cette réelle impuissance ne fût pas criminel en lui-même, il le seroit dans sa cause et dans son origine.

Celui qui ne peut restituer sans se faire un tort considérable, par exemple, sans déchoir de son état naturel qui est celui de sa naissance, sans vendre ses biens à vil prix, peut différer de restituer ce qu'il doit; pourvu que celui à qui il doit restituer, ne souffre pas un pareil dommage du délai de cette restitution: la raison de cette condition est que, quand on ne se trouve pas dans une extrême nécessité, il faut avoir plus d'égard au dommage que souffre le créancier, qu'à celui que l'on souffre soi-même.

Quand des personnes croient qu'elles peuvent différer de restituer, parce qu'elles ne peuvent le faire sur-le-champ sans déchoir de leur état, on doit examiner si elles sont élevées à cet état, par leur naissance ou par des voies justes, ou si elles y sont parvenues par des voies illicites. Celles qui sont élevées à leur état par leur naissance, ou qui y sont parvenues légitimement, sont obligées de regarder si elles ont des biens par le moyen desquels elles pourront payer peu à peu leurs créanciers, et se soutenir dans leur état: alors elles peuvent différer de restituer; et, pour faire cette restitution, elles doivent modérer leur dépense. C'est sur les avis d'un directeur sage et éclairé qu'elles doivent régler ces épargnes, en faisant retrancher les dépense superflues.

Si au contraire ces personnes ont plus de dettes que de bien, et qu'elles ne puissent se soutenir dans leur état qu'aux dépens de leurs créanciers, on ne doit pas souffrir qu'elles diffèrent, ou s'exemptent de restituer; parce qu'alors on ne peut pas dire qu'elles se fassent tort en restituant; elles ne perdent rien de leur bien, elles ne font que se priver de la jouissance du bien d'autrui qu'elles possèdent injustement.

On doit encore condamner les marchands qui, devant

beaucoup, diffèrent de restituer, et prennent pour prétexte que, s'ils paient tout ce qu'ils sont obligés de rendre, il faut qu'ils cessent de gagner dans leur commerce; parce que l'espérance de gagner avec le bien d'autrui, que la cupidité leur inspire, ne peut les autoriser à violer les règles de la justice qu'ils doivent garder à l'égard de ceux à qui ils doivent.

Les libertins et les joueurs qui se sont endettés, et ont pris de tout côté pour fournir à leurs débauches et à leur jeu, ne méritent pas qu'on les laisse jouir du bien qui leur reste, et qu'on les dispense de restituer ce qu'ils ont volé; le dommage qu'ils souffriront en vendant leurs biens pour payer leurs dettes, et en réduisant leur état, est la juste punition de leur vie déréglée; ils ne se dépouillent d'ailleurs de rien, puisqu'ils n'ont rien qui leur appartienne : il faut les obliger à restituer sans délai.

Ceux qui se sont élevés à l'état où ils sont, par des injustices, par des usures, des concussions, ou par d'autres voies illicites, ne doivent pas faire difficulté d'en déchoir et de retourner à leur premier état, si, pour se maintenir dans celui où ils se trouvent, il faut qu'ils diffèrent de payer leurs dettes : ce n'est pas déchoir, en ce cas, c'est rentrer dans sa première condition; ce n'est pas se diffamer dans l'esprit des gens sages, de quitter un état injustement acquis; c'est rétablir au contraire la réputation qu'on avoit perdue : car il est difficile alors qu'on ait dérobé entièrement son injustice au public, et qu'on n'en ait pas au moins été soupçonné: ces personnes ne souffrent aucun dommage dans leurs biens, dès qu'elles n'en ont aucun entre les mains qui soit à elles; ils appartiennent à ceux auxquels elles doivent les rendre; elles ne doivent pas se soutenir aux dépens des autres, dans un état qui ne leur convient pas selon l'ordre de leur naissance.

Cette décision suppose qu'une personne qui s'est élevée au-dessus de sa condition, n'est parvenue au

degré de fortune et d'opulence où elle se trouve, que par des usures et des injustices, et n'ait eu auparavant aucun bien justement acquis : car pour lors elle pourroit retenir le bien qu'elle avoit avant de faire fortune, pour vivre honnêtement dans son premier état ; et suivre le conseil d'un directeur sage et éclairé, pour apprendre de lui, eu égard aux circonstances de ce premier état, ce qu'elle pourroit différer de restituer, et ce qu'elle devroit restituer, sans aucun délai. Ce directeur ne devroit pas alors s'arrêter à l'état présent de cette personne, parce que ce n'est pas son état naturel : mais regarder si elle n'est pas obligée de se rabaisser au-dessous de l'état dans lequel elle est née, parce qu'alors elle seroit comme dans l'impuissance morale de restituer ce qu'elle réserve pour vivre selon l'ordre de sa naissance : elle doit au moins faire des épargnes et vivre avec beaucoup d'économie, pour tâcher de restituer ce qu'elle croit être obligée de rendre, après s'être réduite à son premier état. Il faut avouer que cela est bien délicat, parce qu'on se flatte presque toujours, quand il s'agit du précepte de la restitution.

Si un homme qui se seroit élevé par ses usures et ses injustices à un état qui ne convenoit pas à sa naissance, passoit réellement pour un honnête homme et un homme de bien, parce que ses usures et ses injustices sont secrètes, on ne pourroit pas l'obliger, en conscience, à rendre tout d'un coup tout ce qu'il auroit acquis, et à rentrer dans son premier état, s'il ne pouvoit le faire sans se diffamer, ou sans rendre publics tous ses vols. On le pourroit bien moins encore, si, en faisant connoître ses malversations, par une restitution imprudemment faite, il donnoit lieu aux juges de le rechercher pour le punir selon la rigueur des lois, peut-être par des supplices infâmes qui lui feroient perdre la vie, ou déshonoreroient sa famille. On pourroit alors permettre à cet homme de resti-

tuer peu à peu, et par parcelles, ce qu'il auroit volé aux uns et aux autres; et, pour cela, il faudroit l'engager à retrancher les dépenses superflues. On devroit même l'obliger à se réduire au simple nécessaire, encore bien frugalement: mais un directeur devroit, pour donner à cet homme les conseils nécessaires, prendre une entière connoissance de tous ses biens et de ses affaires, et bien examiner, 1. ce qu'il pourroit restituer au plutôt sans se décrier dans le monde; 2. la justice des moyens qu'il prendroit pour restituer le plutôt qu'il lui seroit possible.

Si les personnes qui peuvent en conscience différer de payer leurs dettes, dans les cas que nous venons de marquer, font tort par ces délais à ceux à qui elles doivent, elles sont obligées de les dédommager dans la suite, si elles le peuvent, de ce qu'elles en ont souffert: par exemple, si elles les ont obligées par-là d'emprunter à intérêt pour des dépenses nécessaires ou dans un pressant besoin. Il n'y a qu'un cas où l'on n'est pas alors obligé à la restitution de ce dommage: ce seroit celui dont nous avons parlé plusieurs fois, où l'on n'auroit pu absolument restituer, parce qu'on étoit dans une extrême pauvreté.

Lorsqu'un homme qui a beaucoup de dettes, ne peut présentement payer un de ses créanciers, sans s'ôter le moyen de payer les autres, il peut en conscience différer de le payer, s'il a lieu d'espérer de satisfaire à tous les autres par ce délai: dans cette circonstance, il n'est pas tenu de payer ce créancier au préjudice des autres à qui il doit, à moins toutefois qu'il ne fût dans un très-pressant besoin: car, en ce cas, sa pauvreté sembleroit obliger les autres créanciers, à consentir qu'il fût payé préférablement à eux.

La remise d'une dette, accordée par le créancier, en décharge entièrement le débiteur; parce que chacun est le maître de donner son bien à qui il lui plaît; mais cela suppose trois conditions: la première est,

que celui qui consent qu'on retienne, pour un temps ou pour toujours, le bien qui lui appartient, soit en droit d'y consentir et de faire cette cession : ainsi ceux auxquels la loi défend de faire un don de leur bien, comme les mineurs, les esprits foibles et les personnes interdites par les magistrats, ne peuvent remettre une dette, ni exempter de la restitution qu'on leur doit.

La seconde condition est, que le consentement de celui qui accorde le délai d'une restitution, ou qui en décharge son débiteur, doit être donné librement et avec connoissance de cause; sans quoi ce consentement n'est pas volontaire, et ne peut être un titre légitime pour être dispensé de restituer. C'est pourquoi, si un intendant de maison, par exemple, qui a volé considérablement son maître, le prie, en lui rendant ses comptes, de lui remettre ce qu'il auroit pu avoir omis dans ses comptes, et l'obtient, il n'est pas déchargé devant Dieu de restituer à son maître ce qu'il lui a volé; parce que celui-ci n'est censé lui remettre que quelques articles qu'il pourroit avoir omis par oubli d'une petite conséquence, et non une somme considérable. Par le même principe, un marchand qui demande une composition à ses créanciers, parce qu'il suppose faussement avoir souffert plus de pertes qu'il ne lui en est arrivé, ayant mis à part en secret quelques biens qu'il ne leur déclare pas, n'est pas dispensé, devant Dieu, de leur payer tout ce qu'il leur doit, s'il peut le faire avec le bien qu'il a caché, quoique ses créanciers aient consenti de perdre une partie de leur créance; parce que cette cession n'est pas censée volontaire de leur part, n'ayant été obtenue que par l'adresse de ce marchand; et qu'elle ne lui a été accordée par ses créanciers, que dans la persuasion où ils étoient qu'il n'avoit pas du bien pour les payer en entier. Enfin, la remise d'une dette obtenue par menaces, par chicanes, par des sollicitations importunes

et chagrinantes, est censée forcée, et, par conséquent, elle ne peut exempter de la restitution.

La troisième condition est, que celui qui demande une remise, pour ne pas restituer, n'est pas déchargé, à moins qu'il ne puisse l'obtenir légitimement; de sorte que, si la loi défend qu'on la lui accorde, la remise est nulle devant Dieu: par exemple, le concile de Trente, après avoir défendu aux chanoines qui n'auront pas assisté à l'office, de recevoir les distributions qui se donnent à ceux qui assistent aux offices du chœur, défend aussi aux chanoines de se faire entr'eux des remises sur ce sujet; d'où il s'ensuit que, quand tous les chanoines consentiroient à ces remises à l'égard de ceux qui n'ont pas assisté au chœur, lorsqu'ils pouvoient y venir et y étoient obligés, ces remises ne dispensent pas un chanoine de restituer les distributions journalières qu'il a ainsi reçues, sans avoir assisté aux offices pour lesquels elles ont été données.

Celui qui, se trouvant pressé par ses créanciers, et n'étant pas en état de les satisfaire, leur abandonne ses biens afin qu'ils soient payés, n'est pas dispensé de la restitution de ce qu'il n'a pu payer par cette cession, si, dans la suite, il est en état de le faire; parce que cette cession de biens faite aux créanciers, n'éteint pas, mais suspend seulement l'obligation de restituer, qui est de droit naturel.

Les richesses de ceux à qui on doit restituer, ne sont pas un titre qui dispense ou donne droit de différer les restitutions qu'on est obligé de leur faire, lorsque d'ailleurs les causes légitimes dont nous avons parlé ci-dessus, ne dispensent pas de la restitution, ou n'en autorisent pas le délai. Il n'y a que la cupidité qui puisse faire croire qu'il n'y a pas un si grand mal de voler les riches, de ne pas leur payer ce qui leur est dû, de retenir quelque chose de ce qui leur appartient; ces sentimens ne peuvent être suggérés que par le démon: le prétexte qu'ils n'en souffrent pas est très-pernicieux,

et donne lieu de violer impunément les règles de la justice.

On demande si la modicité de la chose qu'on devroit restituer, dispense de l'obligation de la rendre. On peut donner deux sens bien différens à cette question : le premier, si l'on a pris une chose de peu de conséquence, sans avoir intention de faire tort à celui à qui on l'a prise, et même sans que cela lui fasse aucun tort; dans ce cas, on peut, selon saint Thomas, présumer que celui à qui elle appartient a consenti à la céder : cela est incontestable, ajoute son commentateur Sylvius, si on l'a prise en sa présence; ou si, n'y étant pas présent, on a lieu de croire qu'il vouloit bien la donner.

Il faut avouer cependant que ce cas est fort métaphysique, et ne peut guère s'autoriser dans la pratique, ni à l'égard des riches, ni à l'égard des pauvres: car, si l'on permettoit de prendre et de retenir le bien des riches, quelque modique qu'il soit, l'on ouvriroit la porte à une infinité de larcins que des artisans, des ouvriers et des domestiques feroient à leurs maîtres ou à ceux qui les emploieroient pour travailler. Un tailleur pourroit s'approprier les restes d'étoffe qui demeureroit entre ses mains; un domestique croiroit être en droit de boire le vin de son maître; un ouvrier ne feroit pas scrupule d'avoir perdu quelques heures pendant la journée qu'on l'a loué pour travailler; un marchand qui pèse mal ce qu'il vend, n'auroit aucun scrupule de conscience, parce que cela seroit arrivé envers différentes personnes qui n'en auroient presque pas souffert.

La justice défend de prendre et de retenir le bien d'autrui, à moins qu'il n'y consente véritablement; et si, sur ce qu'on présume qu'il y consent, on pouvoit se dispenser de restituer, bien des gens se serviroient de ce prétexte pour être injustes et voleurs.

On pourroit encore moins permettre ces larcins à

l'égatd des pauvres: car ce qu'on leur prend, quelque modique qu'il puisse être en soi, devient souvent très-considérable, par rapport à leur état et à leurs besoins.

Le second sens qu'on peut donner à la question proposée, est de savoir si celui qui a pris à plusieurs reprises des choses qui, considérées en elles-mêmes, sont de peu de conséquence, mais qui, ramassées ensemble, font une somme notable, est obligé de les restituer. Il y a eu des casuistes relâchés qui ont osé soutenir qu'on n'est pas tenu, sous peine de péché mortel, de restituer ce qu'on a pris par différens petits vols, quelque considérable que soit la somme qui en provient; mais le pape Innocent XI. et l'assemblée générale du clergé de France, en 1700, ont condamné cette pernicieuse maxime, parce qu'elle autoriseroit de grands vols: car de petites sommes volées séparément, peuvent, dans la suite, monter bien haut.

De la Compensation, et quand elle dispense de restituer.

On demande si la Compensation est un titre légitime qui décharge de la restitution. La compensation est un acquit réciproque de deux personnes, qui sont débiteurs l'une envers l'autre, d'une somme ou d'une chose estimable à prix d'argent d'une égale valeur: c'est un moyen de droit par lequel le débiteur compense ce qu'il doit avec ce qui lui est dû par son créancier, et retient en paiement de ce qui lui est dû par un autre, ce qu'il lui doit, soit pour le total, si les dettes sont égales, soit jusqu'à la concurrence de la moindre dette sur la plus grande.

Il y a trois espèces de compensations : 1. celles qui se règlent par une sentence du juge; 2. celles dont les parties conviennent à l'amiable entr'elles, sans fraude et avec connoissance de cause; 3. les com-

pensations secrètes, quand quelqu'un retient ce qu'il doit rendre à une autre personne qui lui est aussi redevable, sans que celle-ci sache qu'on ait rien à elle. Les compensations que les juges ordonnent, sont très-justes, supposé néanmoins que les dettes soient légitimes de part et d'autre. Les compensations qui se font à l'amiable entre deux personnes, sans fraude et avec connoissance de cause de part et d'autre, sont aussi très-justes. Mais c'est une grande difficulté, si les compensations secrètes sont permises en conscience, et si elles dispensent de l'obligation de restituer.

Pour éclaircir cette question, il faut savoir qu'il y a deux sortes de personnes qui voudroient se servir de la compensation secrète. 1. Ce sont celles qui se persuadent mal à propos être en droit de prendre à d'autres ce qu'elles prétendent sans raison leur être dû : tels sont les domestiques qui, se persuadant que leurs gages sont trop petits, s'imaginent qu'ils peuvent voler quelque chose à leurs maîtres, pour égaler leurs gages à leurs peines, ou sous le prétexte que d'autres domestiques, semblables à eux, gagnent davantage ailleurs; tels sont pareillement les artisans qui, jugeant leurs salaires trop modiques et peu proportionnés à leur travail, s'imaginent être aussi en droit d'enfler les mémoires qu'ils présentent à ceux qui les ont fait travailler, ou de leur retenir quelques restes des matières, par exemple, des étoffes qu'on leur a données pour faire des ouvrages.

On ne doit pas souffrir ni autoriser, ni encore moins conseiller ces sortes de compensations secrètes, qui ouvrent la porte aux vols, à l'injustice et à l'infidélité; qui ne sont propres qu'à troubler la paix dans les maisons, et à exposer les familles au pillage des personnes même en qui elles ont plus de confiance; aussi ces compensations ont-elles été proscrites par les papes Alexandre VII. et Innocent XI. par l'assemblée du clergé de France, en 1700, par les mandemens de

plusieurs prélats, par les censures des universités de Paris et de Louvain. Il est d'une dangereuse conséquence, de laisser aux domestiques la liberté de juger de la récompense qui leur est due : les domestiques, convenant de leurs gages avec leurs maîtres, quand ils s'engagent à leur service, n'ont aucun titre d'en exiger un salaire plus considérable. Les ouvriers règlent aussi le prix de leurs ouvrages avec ceux qui les font travailler; on ne leur fait donc pas d'injure lorsqu'on ne leur donne que ce dont on est convenu avec eux; par conséquent ils ne peuvent se servir du droit de compensation. Si l'on autorisoit les domestiques et les ouvriers, dans ces compensations secrètes et si injustes, il n'y auroit presque point de ces sortes de personnes qui ne se crussent en droit de voler leurs maîtres ou ceux qui les font travailler; parce que, chacun devenant alors juge dans sa propre cause, et tout le monde étant naturellement porté à se flatter, personne ne se croiroit suffisamment payé de ses services et de son travail.

2. La seconde espèce de compensation secrète, est celle des personnes qui, croyant et sachant certainement que d'autres leur doivent, se persuadent qu'il leur est permis, pour se dédommager, de se faire elles-mêmes justice, ou de retenir ce qu'elles sont obligées de leur restituer. Il y a deux choses à examiner sur ce sujet, savoir : 1. si ces compensations peuvent se faire sans péché; 2. si, en se servant du titre de la compensation, on est, dans ces circonstances, exempt de restituer ce qu'on a pris ou retenu à un tiers.

Avant que de donner aucune décision, il est à propos de remarquer qu'un confesseur ne doit jamais permettre ces compensations secrètes à ceux qui, ayant formé le dessein de les faire, consultent auparavant pour savoir s'ils peuvent l'exécuter sans blesser leur conscience : la raison est, qu'il est rare que ces compensations puissent se faire sans offenser Dieu. Si un

confesseur est pressé par son pénitent, de lui dire si la compensation est permise, il doit lui répondre que les théologiens la permettent communément, avec certaines conditions; mais que cette voie, pour recouvrer son bien est très-dangereuse pour le salut, parce qu'il est très-difficile et très-rare que toutes ces conditions se trouvent ensemble, et qu'il ne peut la conseiller. Ainsi, toute la question se réduit à savoir si, lorsqu'une personne a usé du droit de la compensation, elle a offensé Dieu, et si elle est obligée à la restitution.

Les compensations qui causent du dommage injuste au prochain, obligent à la restitution. Pour être exemptes de péché, elles doivent être accompagnées de sept conditions qui, dans la pratique, s'y trouvent toutes très-rarement.

La première est, que la dette dont on a cru pouvoir se payer par la voie de la compensation, soit certaine et sans aucun doute : si la dette est en quelque manière douteuse, et peut souffrir contestation, on ne peut se saisir du bien du prochain pour se récompenser : car il n'est permis à personne de se faire juge dans sa propre cause, et de décider secrètement en sa faveur, dans le cas où il peut y avoir quelque doute. Si la dette dont on veut se payer, n'est pas de justice, et que le seul motif ou de gratitude, ou de charité, l'ait fait contracter par celui qui y est obligé, on ne peut user contre lui de compensation.

La seconde condition est, qu'on n'ait pas d'autre voie pour recouvrer la chose qu'on nous retient injustement, que celle d'une compensation secrète. Si l'on peut retirer ce qui est dû en le demandant ou par les voies de la justice, quoiqu'avec difficulté, on ne peut, sans offenser Dieu, user de compensation : il est vrai qu'alors celui qui prend secrètement ce qui lui appartient et qui étoit retenu par un autre, ne fait aucun tort à celui qui lui retenoit son bien, mais

il pèche en ce qu'il agit contre l'ordre de la justice, qui veut qu'on y soit autorisé par le juge, et qu'on n'use pas, en ce cas, de sa propre autorité.

La troisième condition est, qu'on ne cause aucun scandale en usant de compensation, et qu'on ne coure pas risque de se déhonorer. Il n'est jamais permis de donner volontairement occasion de chute à son prochain ; et on doit conserver son honneur et sa réputation aux dépens de ses propres biens.

La quatrième condition est, qu'il n'y ait pas de danger que celui qui use de la compensation secrète, reçoive dans la suite une seconde fois, en nature ou en valeur, ce dont il a voulu se payer par ses mains, ou que ses héritiers le reçoivent pour lui; parce que ce seroit s'exposer à être payé deux fois de la même dette.

La cinquiéme est, qu'en usant de compensation secrète, on ne donne aucun lieu de soupçonner qu'un autre a pris la chose qu'on a retenue pour se payer: car alors la charité défend de se procurer son bien au préjudice d'un tiers.

La sixième condition est, qu'on ne prenne pas plus qu'il n'est dû, et que celui contre lequel on use de compeusation doive actuellement ce dont on veut se payer : car s'il a terme pour s'acquitter, et que ce terme ne soit pas encore échu, il ne doit pas encore: ainsi la compensation ne peut, en ce cas, être légitime. Le défaut de cette sixième condition rend la compensation injuste, et oblige à restituer.

La septième condition enfin est, qu'on ne possède pas à titre de dépôt la chose qu'on retient pour se payer d'une dette, la compensation n'ayant point lieu dans le dépôt.

Celui qui a promis à un autre de lui payer ce qu'il lui doit, sans user de compensation, est obligé de tenir sa parole; parce qu'une promesse d'une chose licite et possible, oblige en conscience.

Dans

DANS quel cas la Prescription dispense de restituer.

La prescription est un titre légitime qui exempte, même en conscience, de l'obligation de restituer. La prescription dont nous parlons ici, est l'acquisition du domaine et de la propriété d'une chose, pour l'avoir possédée de bonne foi, sans interruption et sans trouble, pendant le temps déterminé par la loi.

L'Eglise et l'état autorisent de concert la prescription, laquelle est établie en faveur du bien public, pour ôter la matière d'une infinité de procès, arrêter l'avidité des chicaneurs, et assurer la paix dans les familles qui souvent laissent périr les titres des biens qu'elles possèdent.

Il y a deux sortes de prescriptions. La première fait acquérir au possesseur le droit de propriété de ce qu'il possède, et en dépouille celui qui en étoit auparavant le propriétaire : par exemple, un possesseur de bonne foi acquiert la propriété d'un héritage par une possession paisible pendant le temps réglé par la loi; l'ancien propriétaire en est dépouillé, pour avoir cessé de le posséder, et avoir omis de le réclamer ou de troubler juridiquement celui qui en a joui pendant ce temps.

L'autre espèce de prescription fait perdre un droit, faute de l'exiger : un créancier, par exemple, perd sa dette pour avoir manqué de la demander dans le temps que la loi lui donnoit pour l'exiger; et le débiteur en est alors déchargé par la loi.

Le droit canonique et le droit civil demandent plusieurs conditions pour rendre les prescriptions justes et légitimes. La première est, que la chose que l'on possède soit prescriptible : car, la prescription n'étant fondée que sur la loi, dès lors qu'elle a déclaré certaines choses imprescriptibles, il n'y a aucune prescription en faveur

de ceux qui en jouissent, même de bonne foi, à l'insu des propriétaires.

La seconde condition d'une prescription juste et légitime, est la possession. Pour prescrire, et acquérir une chose en vertu de la possession, il faut l'avoir possédée en son propre nom, à titre de propriété, parce que l'on en a été ou l'on s'en est cru le maître. C'est pourquoi, ceux qui ne sont pas capables de posséder, et ceux qui ne tiennent une chose qu'au nom d'un autre, ne peuvent pas acquérir un domaine par la prescription. La possession doit être continuée pendant tout le temps marqué par la loi; mais il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait été par la même personne; le second possesseur peut joindre les années pendant lesquelles il a possédé, avec celles de la possession de son auteur ou de son prédécesseur.

La troisième condition nécessaire pour rendre les prescriptions légitimes, est qu'elles soient fondées sur un titre présumé, ou coloré et apparent, capable de donner droit de posséder, qui n'ait point été contraire à la prescription : la conscience demande que le possesseur ait eu lieu de le croire juste et véritable. Quand on dit qu'il faut un titre pour prescrire, cela ne doit s'entendre que pour les prescriptions qui ne sont pas de trente ans et plus. Dans le for intérieur de la conscience, la longue possession ne met pas en sûreté les possesseurs illégitimes, par exemple, les usurpateurs: leur longue possession n'est qu'une continuation de leur injustice. Les lois ne regardent que la police, lorsqu'elles ne permettent pas qu'après une longue possession, on trouble les possesseurs, et qu'on les oblige ni à justifier de leur titre, ni à déclarer l'origine de leur possession.

Le titre présumé ou coloré ne suffit pas, 1. lorsque la présomption du droit est contre celui qui prescrit; 2. lorsque le bien qu'on veut prescrire passe d'un possesseur de mauvaise foi à son héritier, au-

quel la possession, quelque longue qu'elle soit, ne peut donner le droit de prescription.

La quatrième condition est la bonne foi, qui n'est autre chose que la persuasion dans laquelle est prudemment un homme, que la chose qu'il possède est à lui, quoique peut-être elle ne lui appartienne pas. La bonne foi doit durer autant que la possession, et durant tout le temps qu'on doit posséder pour prescrire; de sorte que si, pendant ce temps, le possesseur vient à connoître que la chose qu'il possède n'est pas à lui, il ne peut, en conscience, se servir de la prescription, quoique lui seul en ait eu connoissance. Si les lois civiles semblent parler différemment, en défendant généralement d'inquiéter ceux qui ont prescrit des biens pour les avoir possédés pendant le temps qu'elles ont marqué, c'est, comme nous avons déjà dit ci-dessus, pour la police extérieure, afin d'arrêter les troubles que pourroient en souffrir les familles, et pour maintenir la paix dans un état; mais elles ne prétendent pas par-là autoriser les usurpations; et, si l'on en avoit connoissance, on ne les souffriroit pas.

Celui qui se seroit persuadé, quoique par erreur, qu'il ne lui est pas permis de prescrire un bien qu'il possède, ne pourroit l'acquérir par la voie de la prescription: les lois décident la prescription nulle en pareil cas.

Les théologiens disputent entr'eux si le doute qu'on a que ce que l'on possède n'appartienne à un autre, interrompt la possession de bonne foi. Il est difficile de penser, disent plusieurs auteurs, qu'il ne l'interrompe pas, et que, lorsqu'on doute, non légèrement et sans sujet, mais avec fondement, si l'on est le maître d'un bien dont on jouit, on puisse le prescrire; car, pour posséder de bonne foi, il faut se croire véritablement propriétaire: or, avec un doute fondé et probable, on ne peut juger sans inquiétude qu'un bien est à soi: ce seroit s'exposer au danger de retenir le bien d'au-

trui; et l'on ne peut passer pour avoir possédé de bonne foi, lorsqu'on a commencé la possession avec un doute, comme tous les théologiens en conviennent: pourquoi donc, ajoutent ces auteurs, cette bonne foi ne seroit-elle pas interrompue par le doute survenu depuis qu'on est entré en possession? car la force du doute, ou au commencement de la possession, ou lorsqu'elle est déjà commencée, doit être la même. Pourquoi dire qu'on pèche en prenant une chose qu'on doute avec fondement n'être pas à soi, et qu'on ne pèche pas en la retenant avec un pareil doute? Alors, remarquent-ils, il faut partager avec celui que l'on doute être le maître de ce bien, et lui en céder plus ou moins, selon la nature du doute que l'on a; ou, si l'on aime mieux, composer avec lui pour ce partage, ou le faire régler par avis d'arbitres sages et éclairés. Cependant, il faut avouer que d'autres habiles auteurs soutiennent qu'il faut une preuve certaine à un possesseur de bonne foi, que le bien qu'il a entre les mains n'est pas à lui, pour le rendre possesseur de mauvaise foi, et que le doute ne suffit pas pour l'obliger de l'abandonner.

L'ignorance du droit ou du fait, qui est coupable, grossière ou affectée, et qui peut se vaincre, empêche la prescription, parce qu'elle empêche la bonne foi: car personne n'est censé ignorer de bonne foi, ce qu'il peut et doit savoir. L'ignorance, même invincible, du droit clair et évident, empêche la prescription: *juris ignorantia negatur in usucapione prodesse*, dit le droit. L'ignorance non coupable du fait, non-seulement n'empêche pas la prescription, mais, au contraire, c'est elle-même qui la produit: car la prescription suppose qu'on ignore quel est le véritable maître du bien dont on jouit.

Si, après que la prescription a été acquise, parce que le temps requis par la loi s'est écoulé, un possesseur, qui jusques-là a été dans la bonne foi, ap-

prend que le bien dont il jouit appartient à un tiers, il peut se tenir en repos, calmer sa conscience, et jouir du bénéfice de la loi, la prescription ayant été légitime et suivant toutes les règles marquées par le droit

Pour prescrire, il faut qu'il y ait de la bonne foi dans celui qui acquiert et dans celui qui avoit acquis auparavant, lorsque l'acquéreur veut joindre sa possession, qui n'a pas été continuée assez long-temps pour prescrire, avec celle de son auteur. Mais aussi, il y a des cas où la bonne foi est seulement requise dans l'acquéreur, pourvu qu'il ignore la mauvaise foi de son auteur. Celui, par exemple, qui a acheté de bonne foi une chose volée, sans savoir ni soupçonner qu'elle a été dérobée, peut l'acquérir légitimement, par la voie de la prescription, si sa bonne foi dure tout le temps qu'il est nécessaire pour pouvoir la prescrire, parce que la loi lui donne ce droit. Il n'en est pas de même de l'héritier d'un homme qui avoit usurpé tous les biens qu'il lui laisse, il représente son auteur; ainsi, quoiqu'il ait recueilli de bonne foi sa succession, il ne peut acquérir par la prescription, les choses qu'il sait que son auteur a volées, parce que ce dernier n'a pu les prescrire; mais, lorsqu'il ignore que les biens dont il hérite ont été acquis par de mauvaises voies, ou qu'on ne lui en donne que des preuves trop foibles, pour faire un doute fondé et qui mérite attention, il peut légitimement et en conscience profiter du droit de la prescription.

Pour connoître les choses prescriptibles et celles qui ne le sont pas, quelles sont les personnes contre lesquelles on peut prescrire, quel espace de temps est nécessaire pour prescrire, il faut lire les ouvrages qui traitent à fond la matière des prescriptions, et consulter les jurisconsultes, afin d'en recevoir les lumières nécessaires sur la connoissance des lois qui en donnent les règles.

DE LA RESTITUTION EN PARTICULIER.

Nous parlerons ici des biens dans lesquels on peut nuire au prochain, et de la restitution à laquelle engage le tort qu'on lui fait dans ses biens, les principes généraux que nous avons donnés jusqu'ici sur la restitution, ne suffisant pas pour résoudre un grand nombre de difficultés qu'on rencontre dans cette matière.

Les biens que l'on possède sont, ou les biens spirituels, ou les biens du corps, ou les biens de l'honneur et de la réputation, ou les biens qu'on appelle de la fortune, c'est-à-dire, les richesses.

De la Réparation du tort qu'on fait au prochain, en ce qui concerne les biens spirituels.

Par le nom de biens spirituels, nous entendons ici non-seulement ceux qui conduisent ou immédiatement au salut, comme la grâce, ou médiatement, comme l'état religieux, mais encore ceux qui servent d'une manière éloignée, comme sont les biens de l'âme, soit naturels, comme la mémoire et l'entendement, soit acquis, comme la science et l'art. Quelques théologiens demandent même, à cette occasion, si l'on doit restituer ce qu'on a reçu pour faire un bien qu'on étoit déjà obligé de faire, ou pour s'abstenir du mal, ou pour commettre une mauvaise action contraire aux lois de la justice, ou pour en commettre une criminelle et mauvaise d'elle-même, lorsqu'elle n'est pas contraire aux lois de la justice. Nous allons expliquer

ceci en détail, en parlant d'abord de la restitution qu'exige le tort fait au prochain, dans les biens qui conduisent immédiatement ou médiatement au salut.

Il est certain, 1. que celui qui a engagé quelqu'un à faire une action criminelle, laquelle a porté préjudice à un tiers, est obligé à restitution : cela suit de ce que nous avons dit ci-dessus des obligations de ceux qui ont fait tort au prochain, par de mauvais conseils; 2. que celui qui est aux autres une occasion de scandale et de chute, pèche grièvement contre la charité; 3. que ceux qui sont ainsi corrupteurs de leurs frères, sont obligés à la restitution, en ce sens qu'ils doivent faire tout ce qui dépend d'eux pour réparer leur scandale, en tâchant d'obtenir du Seigneur, par leurs prières, la conversion de ceux qu'ils ont jetés dans le précipice, et pour les rappeler de leur égarement dont ils sont la cause.

Lorsque par force, par crainte ou par fraude, on a porté les autres à pécher, ou on les a fait sortir du chemin de la vertu dans lequel ils marchoient, on est obligé, par justice, à procurer la réparation de ce tort qu'on leur a fait : car l'on n'est pas moins obligé de restituer, lorsqu'on a porté par force, par crainte, par fraude, son prochain à se nuire à soi-même dans les biens de l'âme, que lorsque, par les mêmes moyens iniques, on l'a engagé à se nuire dans les biens de la fortune; au contraire, on y est encore plus obligé, quand il s'agit des biens de l'âme, qui sont d'un ordre supérieur aux autres.

D'où il s'ensuit, 1. que celui qui, par crainte, retient un autre dans l'hérésie, le schisme, l'erreur, est obligé de faire cesser cette injuste et affreuse vexation, pour lui laisser la liberté de professer la doctrine de l'Eglise, à laquelle il doit être soumis; 2. qu'un hérétique qui a trompé les autres doit, pour donner des preuves véritables de conversion, et pour réparer, autant qu'il est en lui, tous les maux qu'il a

faits, découvrir sa mauvaise foi; soit en reconnoissant hautement qu'il a enseigné l'hérésie, soit en prêchant et soutenant les vérités qu'il osoit combattre auparavant : il doit encore tâcher de ramener à la vérité ceux qu'il a séduits; 3. que tous ceux qui, sans aucune mauvaise intention, ont enseigné une doctrine désapprouvée ensuite par l'Eglise, sont tenus de se rétracter publiquement.

Si l'on avoit fait quitter l'habit religieux à un novice, en l'empêchant de faire profession, ou si l'on avoit dégoûté un candidat d'entrer dans l'état religieux qu'il se disposoit à embrasser, il faut distinguer : si ç'a été par force et par fraude, on est alors obligé de réparer le tort qu'on leur a fait de les avoir détournés de leur pieux dessein, en leur rendant leur liberté pour les laisser exécuter leur projet, en leur découvrant la fraude qu'on a mise en usage pour les dégoûter de cet état, en tâchant même de leur persuader d'y retourner, s'ils ont toujours la même inclination.

On est encore obligé de réparer le tort qu'on a fait aux maisons religieuses auxquelles on a enlevé par force ou par fraude ce novice et ce candidat : ainsi, si elles avoient lieu d'espérer d'en retirer une grande utilité temporelle, soit par l'adresse et les talens que ces prétendans avoient pour certains travaux corporels, soit par les biens qu'ils auroient donnés, on doit en dédommager ces communautés, eu égard cependant aux différentes circonstances qui peuvent se rencontrer en pareils cas : en considérant, par exemple, si ce novice étoit plus ou moins éloigné du temps de sa profession; si par son caractère de légèreté et d'inconstance il ne se fût pas déterminé de lui-même à quitter. On doit alors restituer, non selon la valeur du bien que ces communautés espéroient de ces deux sujets, mais en estimant l'espérance plus ou moins fondée qu'elles avoient de celui qu'elles comptoient en retirer. Si ce novice ou ce candidat devoit être d'une de ces com-

munautés où les religieux se reçoivent sans dot, et où ils coûtent autant ou plus qu'ils ne profitent à leurs maisons, il n'y auroit alors aucune obligation de restituer à celles auxquelles on les auroit enlevés.

Si l'on n'a employé que les prières et les conseils, pour empêcher un novice de faire profession, on n'est obligé à aucune restitution; parce qu'on n'a fait tort ni à ce novice qui a bien voulu quitter son habit, et qui s'est retiré librement, ni à la communauté où il étoit, laquelle n'avoit d'autre droit sur ce novice et sur ses biens, que celui qu'il auroit bien voulu lui donner. Quand même on auroit, par quelque mauvais motif, déterminé ce novice à quitter, on n'en seroit pas plus obligé à la restitution; parce que ce ne seroit pas violer les règles de la justice, mais seulement blesser la charité.

On est pareillement obligé à la restitution, lorsque, par violence ou par fraude, on a fait quitter à un religieux profès son ordre, pour entrer dans un autre; parce qu'on a fait tort et au religieux et à sa communauté : on doit restituer au religieux, en lui rendant sa liberté pour rentrer dans son ordre, en lui faisant voir qu'on l'a trompé, en réparant le dommage qu'il en souffre, en n'oubliant rien pour le faire entrer dans son premier état. On doit restituer à sa communauté ou à son ordre, soit en lui procurant un autre religieux qui puisse rendre le même service, soit en lui rendant tous les profits de l'utilité qu'elle auroit retirée de ce religieux; en déduisant toutefois les dépenses qu'il lui auroit coûtées.

Si on n'a employé ni violence ni dol, pour faire prendre un pareil parti à ce religieux profès, on n'est obligé à son égard à aucune restitution; mais il y a plus de difficulté à décider si l'on est tenu alors à restituer à son ordre ou à sa communauté. Les théologiens ne sont pas d'accord sur cette question, qui dépend de savoir si un religieux doit par justice son travail à son ordre ou à

sa communauté, ou s'il ne le doit que par obéissance: c'est sur quoi on peut voir les raisons différentes des théologiens qui en ont parlé.

Quant aux autres biens spirituels, comme la science, la mémoire, et autres facultés de l'esprit, voici les règles qu'il faut suivre, lorsqu'on a porté quelque préjudice en ce genre à son prochain. Si par maléfice, par poison, ou par quelqu'autre moyen criminel, on a rendu un homme imbécille et aliéné d'esprit, on est obligé à réparer tout le dommage qui s'en est suivi; parce qu'alors on en est la cause.

On est obligé à une pareille réparation, lorsqu'on a mal ou négligemment enseigné une science ou un art dont, à raison de sa profession ou de ses appointemens, on étoit obligé d'instruire les autres; parce qu'alors on y est tenu par justice: mais on ne doit rien restituer, si on n'étoit tenu à ces leçons, ni par sa profession, ni par ses appointemens, parce qu'alors on n'a péché que contre la charité; pourvu toutefois qu'on n'ait pas détourné par-là ceux auxquels on s'est donné pour maître, d'aller à d'autres plus habiles et plus en état de les instruire, et qu'on n'ait pas donné ces mauvaises instructions par pure malignité.

De la Restitution de ce qu'on a reçu pour faire une chose à laquelle on étoit d'ailleurs obligé.

On est obligé de restituer ce qu'on a exigé pour faire ce qu'on étoit obligé par justice de faire: car on vend par-là un bien qui n'est pas à soi, parce qu'on le devoit auparavant; et on ne donne pas au prochain tout ce qu'on lui doit, parce qu'il a droit de recevoir gratuitement ce qu'on lui fait payer.

Ainsi, on doit obliger à restituer, un juge qui a exigé des présens pour rendre la justice; un témoin qui s'est fait donner au-delà de ce qui lui étoit justement

dû, et qui l'a reçu précisément afin de déclarer la vérité; celui qui s'est fait payer pour rendre le bien d'autrui qu'il avoit trouvé, ou pour remettre un dépôt qui lui avoit été confié, et dont il s'étoit chargé comme faisant l'office d'ami; celui qui, étant redevable d'une dette, exige qu'on lui en diminue une partie avant que de la payer; enfin, tout homme qui s'est procuré du profit, pour faire ce que sa profession l'oblige de faire gratuitement, ou au-delà de ce que les lois lui adjugent.

Pour savoir à qui doit être faite la restitution de ce qui a été reçu illicitement, et qui doit être restitué, il est nécessaire d'observer, suivant la règle que saint Thomas donne (2. 2. *q.* 62. *art.* 5. *ad* 2.), qu'une convention peut être illicite de la part de celui qui donne, et de la part de celui qui reçoit; comme quand celui qui a donné a péché en donnant, et que celui qui a reçu a péché aussi en recevant, l'un et l'autre ayant agi contre la défense de la loi : en ce cas, la restitution de ce qui a été reçu illicitement et qui doit être restitué, ne doit pas être faite à celui qui a péché en donnant : car il s'est dessaisi de ce qu'il a donné, et l'ayant cédé contre la défense de la loi, il n'a plus droit de le posséder une seconde fois; mais alors la restitution doit être faite aux pauvres, ou employée en œuvres pies. Si ce qui a été donné illicitement étoit rendu à celui qui a voulu en payer une mauvaise action, ce seroit favoriser l'iniquité et l'injustice. Si, au contraire, ce qui a été reçu contre la défense de la loi, a été licitement donné, comme quand il a été donné pour se racheter d'une injuste vexation, la restitution doit être faite à celui qui a donné.

Ce que nous venons de dire ne doit pas s'entendre des présens et des reconnoissances modiques que les particuliers donnent sans qu'on les exige d'eux, après qu'ils ont obtenu ce qu'ils avoient droit de demander; encore cela est-il délicat pour les personnes en place,

pour des pasteurs, des curés, des confesseurs; il seroit à désirer qu'ils pussent dire hardiment et avec vérité comme Samuel (*Reg.* 12. 13.), à tous ceux auxquels ils sont obligés, par leur état, d'être utiles : *Loquimini de me coram Domino et coram Christo ejus.... si de manu cujusquam munus accepi; et contemnam illud hodiè, restituamque vobis.*

Nous ajouterons, à cette occasion, qu'il y a des actions honnêtes auxquelles on n'est pas tenu par justice, et qu'on veut bien faire pour obliger : par exemple, si on procure légitimement un gain et une bonne affaire à une personne, si on sollicite son procès, on peut retenir ce qu'on a reçu de cette personne pour ces services rendus; on peut pareillement, en conscience, accepter ce qui est offert pour engager à les rendre; on peut même quelquefois exiger des récompenses pour des services rendus ou à rendre; parce que le temps qu'on emploie, les peines qu'on prend, les dépenses même qu'on fait souvent à ce sujet, sont appréciables; mais alors ce qu'on exige doit être proportionné à la qualité des affaires qu'on fait pour les autres, à celle des personnes qui servent, et au temps que ces dernières emploient pour faire plaisir.

Lorsqu'on a rendu par pure bonne volonté des services à un ami, on peut, à la vérité, se faire rembourser des dépenses qu'on a faites pour vaquer à ses affaires, mais on ne peut s'en rembourser à son insu : on peut encore moins retenir pour ses peines, quelque peu que ce soit; parce qu'alors on a exercé l'office d'ami, dont la fonction, selon les lois et les règles de l'amitié, doit être gratuite : ce n'est pas le cas où l'on convient d'un salaire, et qui est une espèce de louage, où celui qui agit pour un autre, donne pour un prix l'usage de son industrie ou de son travail : c'est seulement une pure honnêteté et un office d'ami, où, ne s'agissant d'aucune convention, il n'est pas permis de s'attribuer aucune reconnoissance; quoiqu'il soit de

la libéralité et de la générosité de celui à qui on a rendu service, d'en offrir une de lui-même. Il est libre à celui qui rend un service, de ne le point rendre, ou d'exiger un salaire; mais, lorsqu'on a de son plein gré fait les affaires d'un ami, ce qu'en cette qualité on est toujours censé avoir fait gratuitement, c'est en quelque manière le tromper et l'abuser, que de se récompenser par ses mains: cela est même d'autant plus injuste, que, ne répondant point des évènemens, lorsqu'on sert comme ami, et n'étant garant de rien, on ne doit tirer dès-là aucun profit.

On demande, à cette occasion, si l'on est obligé de rendre ce qu'on a reçu pour ne pas faire une mauvaise action. Pour répondre précisément à cette question, il faut distinguer deux sortes d'actions mauvaises. Il y en a qui font tort au prochain : tels sont, par exemple, les jugemens injustes, les faux témoignages, la révélation d'un secret, la détention d'un dépôt ou d'une chose volée. On pèche quand, pour ne pas exécuter ces injustices, on exige une récompense des personnes qui en souffriroient si on les commettoit; on est obligé à restituer ce qu'on a reçu pour un pareil motif; et on doit cette restitution aux personnes de qui on a exigé ce qu'on a reçu.

La raison est, que c'est une espèce de violence et de concussion, d'exiger un salaire pour ne pas faire du tort à celui à qui la justice et la charité défendent de causer aucun préjudice : et comme celui qui a donné ce qui a été exigé, l'a donné pour se rédimer d'une vexation, c'est à lui qu'il faut le rendre.

Il y a d'autres actions mauvaises qui ne font tort qu'à celui qui les commet ; par exemple, un crime d'impureté, auquel une fille avoit résolu de s'abandonner : si elle a reçu de l'argent pour ne pas exécuter cette criminelle résolution, elle pèche en se déterminant à ne pas offenser Dieu par l'unique motif

qu'on lui a donné de l'argent; cependant elle n'est pas obligée à restituer ce qu'elle a reçu. Il en faut dire de même d'un jeune homme qui, menant une vie déréglée, recevroit de l'argent que ses parens lui donneroient pour l'engager à finir ses débauches; il ne seroit pas obligé de restituer cet argent, à moins qu'il ne l'eût extorqué, en leur faisant craindre à dessein le déshonneur qui résulteroit pour eux de sa vie scandaleuse, et sans avoir même le projet de mieux vivre à l'avenir.

Pour revenir à l'exemple d'une fille qui auroit reçu de l'argent afin de ne pas commettre le crime, il y a un cas où elle ne pourroit retenir cet argent : ce seroit celui où, pour extorquer des aumônes des personnes de piété, elle auroit allégué faussement qu'elle a pris le dessein détestable d'offenser Dieu, afin de se tirer de la misère : alors elle seroit obligée à restituer ce qu'elle auroit reçu; et elle devroit faire cette restitution à de véritables pauvres, si elle savoit que la somme qu'elle a ainsi extorquée, étoit destinée pour les pauvres; sinon elle devroit rendre à la personne qui la lui auroit donnée. Mais si le besoin pressant où elle se trouvoit, l'exposoit véritablement à se jeter par désespoir dans des désordres honteux, elle pourroit retenir ce qui lui auroit été donné afin de la tirer de ce danger, cette aumône lui étant acquise légitimement.

De la Restitution de ce qu'on a reçu pour faire une mauvaise action.

On ne peut recevoir ni argent, ni présent, pour faire une action mauvaise et contraire aux lois de la justice; comme sont, commettre un homicide, rendre un faux témoignage, faire un faux serment ou une calomnie : on ne peut par conséquent retenir ce qu'on a reçu pour faire ces sortes d'actions. L'injustice ne peut pas être

mise à prix ; et, bien loin que les lois donnent un titre pour s'approprier ce qu'on a reçu en pareil cas, elles déclarent nulles les conventions faites à ce sujet, et elles en jugent les auteurs dignes de punition.

Il faut en dire de même de ce qui a été reçu pour prix d'une action mauvaise d'elle-même et criminelle, qu'on a faite en faveur de celui de qui on a reçu, laquelle lui a procuré quelque plaisir ou quelque avantage temporel, quoique cette action ne soit pas contre la justice commutative ; parce qu'elle ne peut jamais, et en aucun sens, être un titre légitime de propriété. Dire que l'on ne reçoit pas pour l'action comme mauvaise, mais comme utile à celui qui donne, ou comme périlleuse pour celui qui la fait et qui reçoit, c'est se servir d'une distinction subtile, propre à excuser de grands crimes ; c'est admettre un principe manifestement faux, indigne de la sainteté du christianisme, contraire aux maximes de la Religion, et dont on peut tirer de pernicieuses conséquences.

Une femme ou fille qui se prostitue, ne peut donc retenir l'argent qu'elle reçoit pour ses crimes. A la vérité, le droit romain les souffrant pour empêcher de plus grands maux, permettoit à ces infâmes personnes de recevoir quelque chose pour subsister ; et c'est, disent plusieurs auteurs, suivant la disposition de ces lois, que saint Thomas paroît les avoir considérées, quand il a dit qu'elles peuvent retenir l'argent qu'elles ont reçu pour leurs débauches ; mais, si on les considère suivant la disposition des ordonnances du royaume, elles n'ont aucun titre pour s'approprier et retenir ce qui leur a été donné pour prix de leurs désordres. La loi ne peut être, en France, leur titre, puisqu'elle défend de leur rien donner : leur impudicité l'est encore moins, puisque le crime ne mérite pas des récompenses, mais une punition ; aussi punit-on ces malheureuses dans la justice séculière.

La restitution de ce qu'on a reçu pour faire une

mauvaise action, doit toujours être faite aux pauvres; parce que, selon le principe de saint Thomas, que nous avons rapporté ci-dessus, celui de qui l'on a reçu en pareils cas, a donné illicitement.

De la Réparation du tort fait au prochain, en ce qui concerne le corps.

1. *De l'Homicide.*

Nous appelons ici homicide, toute action injuste qui ôte la vie à un homme. L'homicide est de lui-même un péché mortel, qui peut devenir encore plus grief par les circonstances différentes des personnes, des lieux, du temps et autres semblables : si, par exemple, on a tué, ou un homme nécessaire à la patrie, ou un prêtre, ou un parent; si on l'a tué dans un lieu sacré; si on l'a cherché exprès pour lui donner la mort; si on a médité long-temps ce criminel dessein. On peut voir ce que nous avons dit de l'homicide volontaire et de l'homicide casuel, en parlant des empêchemens de l'irrégularité.

Il n'est permis à personne de se tuer, et il n'y a point de prétexte qui puisse excuser de péché un homme qui s'ôte lui-même la vie. *Si celui qui en tue un autre est un scélérat et un méchant, parce qu'il ôte la vie à un homme*, dit Lactance, *comment celui qui se l'ôte à lui-même, sera-t-il innocent? Son crime, au contraire, est plus grand. Comme nous ne sommes pas venus par notre propre volonté au monde, nous ne devons aussi en sortir que par l'ordre de Dieu qui nous y a mis* (*Lactant. Instit. Lib.* 3. *cap.* 18.).

L'Eglise et l'état ont tant d'horreur de ce crime, qu'ils le punissent sur les cadavres même. L'Eglise refuse la sépulture aux corps de ceux qui se sont tués eux-mêmes. Un concile de Brague, en 563, ordonne *qu'on ne fera point de mémoire à l'autel, de ceux*

qui

qui se seront donné la mort; qu'on ne conduira point leurs corps à la sépulture en chantant des psaumes. Si l'histoire ecclésiastique nous fournit l'exemple de plusieurs saintes femmes qui se sont avancé la mort, à laquelle elles avoient été condamnées pour la défense de la foi, ce sont des faits qu'on ne peut point objecter; parce que l'erreur du zèle dont ces personnes ont été animées, ne pourroit autoriser une action contraire aux lois de la Religion et de la nature; parce que peut-être, comme disent saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, il faut attribuer ces actes à une inspiration particulière du Saint-Esprit. Enfin, nous pensons qu'on ne doit point se fonder sur ces faits, et qu'ils ne peuvent, en aucun cas, servir d'exemple ou de motif. Il faut juger de là combien sont coupables devant Dieu ceux qui, par la crapule, par leurs débauches, par des passions infâmes ou par des tristesses immodérées, abrégent leurs jours.

On ne regarde pas comme homicides d'eux-mêmes, 1. ceux qui s'exposent à un péril évident de mort pour l'honneur de Dieu, pour défendre la Religion, ou pour le service de l'état; parce qu'ils doivent donner leur vie en pareils cas. 2. Ce n'est pas être homicide de soi-même, quand on est en danger de mort, de ne vouloir pas souffrir certaines opérations de chirurgie, très-douloureuses et dangereuses, ou que la pudeur naturelle fait abhorrer. La raison est, que le commandement qui nous a été fait de conserver notre vie, est affirmatif, et par conséquent il ne nous oblige pas en tout temps et en toute manière, ni dans les occasions où il y a tant de difficulté à l'exécuter. 3. Celui qui, étant attaqué injustement, auroit été en état de tuer son agresseur pour défendre sa vie, mais qui, par un motif héroïque de charité et de miséricorde, ne l'a pas fait, n'est point coupable de suicide, s'il vient à être tué lui-même: car, quoiqu'il lui fût permis de tuer son agresseur, cela ne lui étoit enjoint par

aucune loi : *non lex eos cogit occidere, sed relinquit in potestate*, dit saint Augustin (*lib.* 1. *cap.* 5. *de libero arbitrio*). 4. Enfin, ce n'est pas être homicide de soi-même, de refuser, afin de satisfaire à Dieu et à la justice pour ses crimes, de prendre les moyens que l'on a entre les mains pour sauver sa vie. Par exemple, il est permis à celui qui a été justement condamné à la mort, de faire ce qui l'expose à la souffrir, comme de se présenter au juge, disent plusieurs théologiens, ou de ne pas s'enfuir, en ayant la facilité, quoiqu'il sache qu'il va être exécuté. C'est ainsi que plusieurs saints martyrs n'ont pas cru se rendre responsables à Dieu de leur mort, en restant dans les prisons dont on leur ouvroit les portes.

Dieu est le maître de nos membres comme de notre vie. C'est pourquoi il n'est permis à personne de se mutiler ou de souffrir qu'on le mutile, à moins que les médecins ne jugent que la mutilation est nécessaire pour conserver le reste du corps, ou qu'on n'ait été condamné à cette peine par une sentence du juge; et, lorsqu'on y a été condamné, c'est péché de faire soi-même cette opération, quoiqu'en ce cas, on soit obligé de la souffrir. L'Eglise a toujours condamné ce crime, et les saints Pères ont même regardé comme des homicides, ceux qui se mutiloient pour éviter les tentations de la chair. *Nemo, ut plerique arbitrantur*, dit saint Ambroise, *debet se abscindere, sed magis vincere. Victores enim recipit Ecclesia, non victos* (*in libr. de Viduis, cap.* 13).

Il est cependant permis, dans le cas de nécessité, de se mutiler; parce que le bon ordre demande de sacrifier une partie, pour sauver le tout. Ainsi, il est permis de se couper un membre pourri ; et l'on ne pourroit condamner un homme qui, étant attaché par une main, dont il ne pourroit défaire le lien, se la couperoit pour éviter un incendie dont il lui seroit impossible d'échapper sans cette dure extrémité.

Les souverains tiennent de Dieu le pouvoir de punir les malfaiteurs et de les faire mourir, parce que c'est à eux proprement qu'il a été dit dans l'Exode (22. 18.): *vous ne laisserez pas vivre les méchans.* C'est pour cela que l'apôtre saint Paul dit (*Rom.* 13. 4.) : que *ce ne n'est pas en vain que le prince porte l'épée: car il est le ministre de Dieu pour exécuter sa vengeance, en punissant celui qui fait mal.*

Il n'y a que les princes souverains, et les magistrats établis par eux, qui soient chargés du bien public, qui aient l'autorité publique; il n'y a aussi qu'eux qui aient le pouvoir de punir de mort les malfaiteurs, pour arrêter le cours des crimes qui ruineroient la société civile. Bien loin donc que les princes et les juges qui punissent de mort les malfaiteurs, selon l'ordre de la justice, pèchent, ils seroient très-coupables s'ils ne les punissoient pas. Ainsi, c'est avec raison que l'assemblée du clergé, en 1700, a condamné comme erronée et hérétique, injurieuse aux rois et aux républiques, la doctrine contenue dans la proposition suivante, et celle qu'on en infère : *ubi est scripta expressa permissio à Deo, ut reges et respublicœ possint interficere reos? an est in Scripturâ? an in Traditione? estne fidei articulus? Si solo lumine naturali eò ducimur, patere ut ex eodem lumine naturali judicemus, quid cuique privato liceat in occidendo aggressore non solùm vitæ, verùm etiam honoris et rei.*

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'il n'est jamais permis, en quelque cas que ce soit, de tuer un homme sans en avoir le pouvoir du prince, fût-ce un scélérat digne de mort ou condamné à la mort. C'est pourquoi le clergé de France, en 1700, a condamné comme erronée et autorisant la cruauté et la vengeance d'autorité privée, cette proposition : *non peccat maritus occidens, propriâ auctoritate, uxorem in adulterio deprehensam.*

Il y a des théologiens qui pensent qu'il est permis de tuer un injuste agresseur, pour conserver sa vie, pourvu qu'on ne passe pas les bornes d'une défense juste et modérée, *cum moderamine inculpatæ tutelæ*, c'est-à-dire, qu'on ne se serve de son adresse, de sa force, de l'avantage qu'on a sur son agresseur, qu'autant qu'il est nécessaire pour conserver sa vie, et non pour l'ôter à celui qui attaque. Il faut encore, disent-ils, que celui qui est attaqué n'ait pas d'autre moyen pour se défendre: car, s'il peut conserver sa vie en fuyant, en arrêtant l'agresseur ou en le blessant, il ne lui est pas permis de le tuer. Il faut que l'agresseur attaque dans le dessein réel de tuer celui qui se défend. Enfin, ajoutent quelques-uns d'entr'eux avec saint Thomas, il faut qu'on n'ait, en se défendant contre un injuste agresseur, que l'intention de se défendre, et non celle de le tuer. D'autres théologiens pensent, au contraire, que c'est pécher contre la charité, de tuer un injuste agresseur pour conserver sa vie, et citent, pour appuyer leur sentiment, l'autorité de saint Ambroise, saint Augustin, saint Cyprien, saint Bernard.

Il nous suffit de dire ici que, comme il est très-rare et très-difficile, dans la pratique, que celui qui se voit injustement attaqué ne fasse précisément que ce qui est nécessaire pour repousser la violence qu'on lui fait, et qu'il ne se laisse pas emporter à la passion et au mouvement de la vengeance, celui à qui il est arrivé de tuer son agresseur, doit le déclarer en confession, et on doit ordinairement lui imposer une pénitence.

Il n'est pas permis de tuer un homme, pour prévenir le mal qu'il veut nous faire; par exemple, parce que nous savons qu'il a résolu de nous ôter la vie. La doctrine contraire a été condamnée par le clergé de France, en 1700, dans la censure des deux propositions suivantes :

1. *Quand quelqu'un a résolu de vous tuer, et qu'il*

l'a déclaré à quelqu'autre, mais qu'il n'a pas encore commencé d'exécuter son dessein, vous pouvez le prévenir en le tuant, s'il ne vous est pas possible d'échapper autrement; par exemple, si un mari a sous son chevet, un poignard pour tuer sa femme pendant la nuit; si quelqu'un a préparé le poison qu'il veut vous faire avaler, et si un roi a fait les préparatifs d'une armée navale contre un autre roi.

2. *Si cet homme n'a pas encore, à la vérité, préparé les armes dont il veut se servir, mais qu'il ait seulement pris la résolution ferme et efficace de vous tuer, résolution qui vous soit connue, ou par la révélation divine, ou par ce qui en aura été dit confidemment à vos amis, vous pouvez le prévenir; parce que, par cette résolution, quoique purement intérieure, il est censé suffisamment être agresseur.*

Le clergé de France a déclaré la doctrine renfermée dans ces deux propositions, contraire au droit naturel, au droit divin, au droit positif et au droit des gens, ouvrant le chemin à des meurtres détestables et au fanatisme, renversant la société humaine, exposant les rois même au plus évident de tous les périls.

Il n'est jamais permis de tuer un homme, pour défendre des biens temporels qu'il veut enlever; on ne peut alors être excusé de péché. *Comment se peut-il faire*, dit saint Augustin (*Lib.* 1. *de lib. arb. c.* 5.), *que ceux qui se sont souillés par l'effusion du sang humain, pour des choses qu'on doit mépriser, soient innocens aux yeux de Dieu?* Ce qui est marqué au chapitre XII. de l'Exode, que celui-là ne sera point coupable de la mort d'un voleur qu'il aura tué, l'ayant trouvé rompant la porte d'une maison, ou perçant la muraille pour y entrer, n'étoit qu'une loi judiciaire, pour servir de règle dans les jugemens qu'on devoit prononcer sur ces cas; mais elle n'étoit point proposée comme une règle des mœurs.

C'est donc avec raison que l'assemblée du clergé de

France, en 1700, a condamné les trois propositions suivantes, comme contraires à la loi divine, à l'ordre de la charité que Dieu a établi, et au commandement que Jésus-Christ nous a fait de pardonner à nos ennemis, de les aimer et de leur faire du bien; déjà elles avoient été condamnées par le pape Innocent XI. en 1679.

1. *Régulièrement parlant, je puis tuer un voleur pour conserver un écu.*

2. *Non-seulement il est permis de tuer pour défendre les choses que nous possédons actuellement, mais encore celles auxquelles nous avons un commencement de droit, et que nous espérons de posséder.*

3. *Il est permis, et à un héritier, et à un légataire, de se défendre jusqu'à tuer celui qui l'empêche injustement de se mettre en possession d'un héritage, ou de se faire payer des legs; de même qu'il est permis à celui qui a droit sur une chaire ou prébende, d'en user ainsi contre une personne qui l'empêcheroit injustement de jouir de son droit.*

Il n'est pas plus permis de tuer un homme, pour conserver son honneur et sa réputation, que pour conserver ses autres biens temporels. Bien loin que la charité nous permette de nous venger du tort qu'on nous a fait, elle nous ordonne de ne point résister à celui qui nous traite mal; et elle veut que, si l'on nous donne un soufflet sur une joue, nous soyons disposés à présenter l'autre. C'est pourquoi le pape Innocent XI. et après lui le clergé de France dans l'assemblée de 1700, ont condamné les propositions suivantes:

1. *Il est permis à un religieux ou à un clerc de tuer un calomniateur, qui le menace de publier contre lui ou contre la Religion des crimes énormes, quand il n'a point d'autre moyen pour se défendre; comme il semble qu'il n'en a point, lorsque le calomniateur est prêt, si on ne le tue, à leur imputer pu-*

bliquement ces crimes, en présence de personnes de grande considération.

2. *Il est permis de tuer un faux accusateur, de faux témoins, et même un juge que l'on sait prêt à rendre dans peu une sentence injuste, si celui qui est innocent n'a pas d'autre voie pour éviter ce dommage.*

Le pape Alexandre VII. avoit déjà condamné ces deux premières propositions, par son décret du 24 septembre 1665.

3. *Il est permis à un homme d'honneur de tuer un agresseur qui s'efforce de le noircir par une calomnie, s'il ne peut se défendre de cette calomnie par une autre voie. Il faut dire de même, si quelqu'un lui donne un soufflet ou un coup de bâton, et s'enfuit après le soufflet ou le coup de bâton donné.*

Si, pour justifier la doctrine de ces propositions, on allègue la maxime commune, que l'honneur est plus cher que la vie et lui est préférable, nous répondrons qu'on ne trouvera jamais dans les ouvrages des saints Pères, que ce précepte du Seigneur, *vous ne tuerez point*, doive s'entendre avec cette exception, *si ce n'est pour conserver votre honneur*. Ce silence si universel, dans une chose de cette importance, prouve assez fortement qu'ils n'ont pas jugé qu'il pût entrer en dispute, s'il peut être permis de tuer pour conserver son honneur. Le commandement, *vous ne tuerez point*, ne souffre d'autres exceptions que celles que Dieu, qui est la source de toute justice, ou une loi juste, y peuvent apporter : dire qu'*il est permis de tuer son prochain, pour défendre son honneur*, c'est soutenir une maxime entièrement opposée à l'Evangile, c'est favoriser l'orgueil de l'homme, l'amour désordonné de soi-même, et le désir passionné de la gloire du monde ; c'est autoriser les duels, les meurtres, les assassinats. Le seul véritable honneur d'un chré-

tien, qui doit lui être plus cher que la vie, consiste à vivre conformément à l'Evangile, à souffrir patiemment, à pardonner les injures, quelque atroces qu'elles soient, et à s'efforcer d'imiter Jésus-Christ. Mais cet honneur ne nous portera jamais à souiller nos mains dans le sang de nos frères, pour éviter d'être méprisés des hommes.

Il est vrai qu'on doit prendre soin de conserver sa réputation, de peur que le prochain ne se scandalise, et que l'opinion dans laquelle il pourroit être que nous serions tombés, ne l'entraînât lui-même dans quelque précipice; mais ce soin, qui provient de la charité véritable que nous avons pour le prochain, pour l'amour de Dieu, ne sauroit nous obliger à violer les lois divines et humaines, par un meurtre, pour conserver notre réputation parmi les hommes.

On ne doit se plaire dans le témoignage que les hommes donnent de l'estime particulière qu'ils ont pour nous, qu'autant que cela nous donne le moyen de leur être utiles. Le désir de l'honneur, dit saint Thomas (*2. 2. q.* 131. *a.* 1. *in Corp.*), peut être désordonné en trois manières: 1. si l'on souhaite d'être estimé pour une chose qu'on n'a pas en effet, ce qui s'appelle désirer d'être honoré sans mérite; 2. lorsqu'on souhaite cet honneur pour soi, sans le rapporter à Dieu; 3. lorsque ce désir de l'honneur n'est que pour l'honneur même, et ne se rapporte pas à l'utilité du prochain. Tout homme qui fait profession d'une Religion aussi pure que la nôtre, devant avoir des entrailles pleines de charité, pour tâcher de procurer le salut du prochain comme le sien propre, doit souhaiter principalement d'avoir une conscience toute pure et une bonne réputation: la conscience pour lui-même, et la réputation pour le prochain. C'est pourquoi, afin de conserver sa réputation, il doit non-seulement faire ce qui est bon, mais encore éviter les choses qui pourroient vraisemblablement être jugées

mauvaises, et ne rien faire, en la présence des foibles, qui puisse les scandaliser ou fournir aux méchans le prétexte de couvrir leur malice, en leur donnant lieu d'interpréter en mauvaise part des actions innocentes en elles-mêmes, et les meilleures intentions. Voilà de quelle manière nous devons avoir soin de notre réputation, et non en commettant un crime aussi énorme que l'homicide.

Il n'est jamais permis d'ôter la vie à un stuprateur, pour conserver l'honneur de la chasteté, qu'il ne peut réellement enlever, quelque violence qu'il fasse pour assouvir sa criminelle et brutale passion; parce que, comme dit saint Augustin (*lib.* 1. *de lib. arb. c.* 5.), la chasteté est une vertu qui a son siége principal dans l'âme, et qui ne peut, par conséquent, être ravie par aucune violence extérieure. C'est pourquoi, dit ce Père, *je ne vois pas comment je pourrai justifier devant Dieu, ceux qui tuent ces infâmes violateurs, dans cette occasion.* Et c'est ce qui faisoit dire à sainte Luce, en parlant au tyran Pascasius : *nunquàm coinquinatur corpus, nisi consensu mentis : si me invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

Celui qui procure volontairement, et avec intention de le procurer, un avortement, soit que le fœtus soit animé, soit qu'il ne le soit pas, commet un péché mortel que le pape Sixte V. a appelé *un crime exécrable;* et Grégoire XIV. l'appelle un péché énorme, *gravissimum scelus, nefarium flagitium.* Crime contre lequel les Pères des premiers siècles se sont élevés avec force, qu'ils ont regardé comme une suite des maximes pernicieuses du paganisme, comme le comble de l'injustice, de la cruauté et de l'impiété; que, suivant le concile d'Ancyre, en 314, l'ancienne discipline de l'Eglise punissoit par le délai de la communion jusqu'à l'article de la mort, mais pour lequel il n'ordonna, par condescendance, que dix ans de pénitence. Le concile de Lérida, en 524, permit à la vérité d'accorder

la communion après sept ans de pénitence, mais à la charge que les coupables de ce crime *passeroient le reste de leur vie dans les pleurs et les humiliations.*

Tertullien dit que, par ce crime exécrable, on est également homicide en quelque temps qu'on le commette. *Homicidii festinatio est, prohibere nasci; nec refert natam quis eripiat animam, an nascentem disturbet* (*In Apologet. cap.* 9.). Saint Basile le condamne aussi indistinctement et en toutes sortes de cas (*Ep. ad Amphiloch. can.* 2.): *quæ de industriâ fetum corrupit*, dit-il, *cædis pœnas luat. Formati autem vel informis subtilitas à nobis non attenditur.*

Quelques casuistes ayant eu la témérité de se servir de cette distinction, pour excuser de péché une fille qui se procure un avortement, afin de sauver sa vie ou son honneur, le pape Innocent XI. dans son décret du mois de mars en 1679, et le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, ont condamné les propositions suivantes :

1. *Il est permis de procurer un avortement avant que le fruit soit animé, de peur que la fille étant reconnue enceinte, on ne la tue, ou qu'elle ne soit diffamée.*

2. *Il semble probable que le fruit, pendant qu'il est dans le sein de la mère, est toujours privé de l'âme raisonnable, et qu'il ne commence de l'avoir que quand il vient au monde; et par conséquent il faut dire, qu'on ne commet jamais d'homicide en procurant un avortement.*

Hæc propositiones, dit l'assemblée du clergé de 1700, *sunt scandalosæ, erroneæ, infandis homicidiis et parricidiis procurandis aptæ.*

Une femme enceinte qui se blesse par sa faute, en dansant trop, par exemple, est coupable de cet avortement, quoiqu'elle n'ait pas eu l'intention de le procurer; et quand même elle se seroit blessée en faisant une action licite, si, en la faisant, elle n'a pas

apporté la diligence nécessaire pour prévoir et pour prévenir l'homicide.

On doit aussi regarder comme coupable d'avortement, la personne qui, par promptitude, auroit donné un coup à une femme grosse qui en auroit accouché d'un enfant mort; quand même ce malheur seroit arrivé contre son intention, et sans qu'elle en eût eu même la moindre pensée en lui donnant ce coup, parce qu'elle a commis une action illicite, des suites de laquelle elle est par conséquent coupable.

Il n'est pas permis, dans un accouchement où l'on ne peut sauver la mère et l'enfant, de procurer ou d'avancer la mort de l'un pour conserver la vie de l'autre. Plusieurs théologiens pensent qu'on peut ouvrir la mère vivante, pour tirer l'enfant de son sein, si l'on a lieu d'espérer probablement que la mère ne mourra pas de cette opération.

Procurer un avortement à une femme, empêcher qu'elle ne conçoive, rendre stérile un homme ou une femme, sont des péchés différens; et, quoique les deux derniers soient des crimes énormes, et que les saints Pères traitent également d'homicides les personnes qui les commettent comme celles qui procurent l'avortement, ils ne sont pas compris dans la réserve de celui-ci, s'ils ne sont eux-mêmes réservés spécialement.

Puisqu'il n'est jamais permis, en quelque cas que ce soit, de tuer un homme, de son autorité privée, il est facile de reconnoître que le duel est un péché mortel. Nous appelons duel, le combat prémédité de deux ou de plusieurs personnes qui, de leur autorité particulière, conviennent d'un lieu et d'un temps pour se battre, avec danger de perdre la vie. Combat qu'a inspiré aux hommes l'idole du faux honneur, à laquelle un nombre infini d'âmes ont été sacrifiées, et qui doit être regardé comme un désordre entièrement contraire à la raison, au bien et aux lois de l'état, incompatible avec le salut et la Religion chrétienne.

C'est afin d'abolir *l'usage détestable des duels, introduits par l'artifice du démon, pour profiter de la perte des âmes par la mort sanglante des corps*, que le concile de Trente a déclaré *que ceux qui se battront, et ceux qu'on appelle leurs parrains, encourront la peine de l'excommunication et d'une perpétuelle infamie; qu'ils seront punis suivant les saints canons, comme des homicides; et que, s'ils meurent dans le combat même, ils seront pour toujours privés de la sépulture ecclésiastique. Que ceux pareillement qui auront donné conseil, pour le fait ou pour le droit, en matière de duel, ou de quelqu'autre manière que ce soit, y auront porté quelqu'un, aussi bien que les spectateurs, seront aussi excommuniés, et soumis à une perpétuelle malédiction* (*Sess.* 25. *c.* 19. *de Reform.*).

Le pape Grégoire XIII. par sa bulle de 1582, *Ad tollendum*, étendit ces peines contre les duels privés et particuliers, qu'il y déclara sujets. Ce que le pape Clément VIII. confirma par sa constitution du 4 septembre 1592, *Illius vices*, dans laquelle il étendit encore les mêmes peines contre ceux qui, étant convenus du temps et du lieu pour se battre, et étant dans la volonté de se tenir parole, en auroient été empêchés; comme aussi contre ceux qui conviendroient de s'arrêter à la première blessure, au premier sang, ou après s'être porté un certain nombre de coups d'épée.

Nous ne parlerons point de plusieurs anciens conciles qui ont regardé comme excommuniés ceux qui se battent en duel, qui les ont retranchés de la société des fidèles, et qui ont traité ceux qui y étoient tués, comme homicides d'eux-mêmes; défendant de faire aucune oblation ni prière pour eux, et même d'accorder à leurs cadavres la sépulture chrétienne. Il y a encore plusieurs autres bulles de souverains pontifes, qui ont

attaché au crime de duel l'excommunication majeure *ipso facto.*

On trouve un mandement de l'assemblée du clergé de France, tenue à Paris en 1654, contre tous ceux qui se battent en duel, qui y provoquent ou qui en ont ou portent le défi ; et les évêques se réservent l'absolution de l'excommunication portée par ce mandement: de sorte qu'aujourd'hui cette censure a lieu et s'encourt *ipso facto*, dans tout le royaume.

C'est donc avec raison que le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a condamné comme fausse, scandaleuse, contraire au droit divin et humain, tant canonique que civil, et même au droit naturel, la doctrine contenue dans les propositions suivantes :

1. *Un gentilhomme qui est appelé en duel, peut l'accepter, de peur de passer pour un lâche dans l'esprit des autres,*

2. *Il peut aussi appeler en duel, s'il ne peut autrement sauver son honneur.*

A l'égard de la restitution à laquelle on est obligé pour avoir tué ou mutilé quelqu'un, voici les règles qu'on doit suivre. Celui qui tue ou mutile un homme, lui cause deux sortes de pertes : l'une personnelle ou naturelle, qui consiste dans la privation de la vie ou de quelque membre; l'autre temporelle, qui consiste principalement, soit dans les dépenses auxquelles il a été obligé pour sa guérison, soit dans la cessation du gain qu'il auroit pu faire, soit dans les dommages qu'en souffrent ses héritiers, ou ceux à qui il faisoit ou devoit faire du bien.

Celui qui, dans le cas de nécessité, a tué son injuste agresseur en se défendant, n'est tenu à aucune restitution, parce qu'il n'a pas péché contre justice. Mais il faut examiner s'il n'a point passé les bornes d'une défense juste et modérée : car, s'il les avoit passées, il seroit obligé de restituer à proportion de cet excès. Plusieurs théologiens enseignent même, qu'il seroit

tenu de restituer tout le dommage, si cet excès étoit assez considérable pour faire un péché mortel.

Plusieurs auteurs disent encore, que celui qui a tué son agresseur, au lieu de fuir comme il le pouvoit et le devoit, sur-tout s'il étoit clerc ou religieux, par exemple, est obligé à la restitution; parce qu'alors il a tué injustement son agresseur, pouvant fuir sans lui ôter la vie.

On est obligé à la restitution quand on a tué injustement quelqu'un, parce qu'on est tenu de réparer tous les dommages qu'on a causés. Ainsi on doit alors restituer aux héritiers de celui qu'on a tué, 1. les dépenses qui ont été faites pour le guérir, s'il n'est pas mort sur-le-champ; 2. les frais de la nourriture qu'il a fallu lui donner pendant sa maladie, en déduisant cependant ceux que lui auroit coûté sa nourriture ordinaire, s'il n'eût pas été malade; 3. le gain dont on l'a privé, et qu'il eût fait: mais alors on n'est pas fondé à évaluer et déduire le travail que le défunt auroit été obligé de faire pour se procurer ce gain; si l'on faisoit cette déduction, il n'y auroit souvent rien à restituer, puisque le gain n'est ordinairement que le prix du travail que l'on fait; et que, si celui qui a été blessé n'a pu faire ce travail, pendant sa maladie, ç'a été par le propre fait du meurtrier.

On est de plus obligé alors de réparer le tort que souffrent, par cette mort, les personnes que celui qui a été tué étoit tenu de nourrir et de faire subsister par son industrie et par ton travail; tels que sont ses père et mère, sa femme et ses enfans; on doit, par conséquent, pourvoir non-seulement pour le présent, mais encore pour l'avenir, à la nécessité où ces personnes se trouvent réduites. Si le défunt laisse des biens qui lui servoient auparavant pour la nourriture et le soutien de sa famille, on n'est pas obligé à donner de quoi la nourrir; mais on doit restituer à cette famille tous les autres dommages qu'on lui a causés.

Il ne s'ensuit pas de là, qu'il faille dédommager tous

ceux auxquels celui qu'on a tué faisoit du bien, et qui, par sa mort, se trouvent réduits à la mendicité par la privation des secours qu'il leur donnoit; parce que ce dédommagement n'est dû qu'à ceux qui avoient un droit étroit et rigoureux à la subsistance que ce défunt leur fournissoit pendant sa vie, comme sont ses père et mère, sa femme et ses enfans: ainsi l'on n'en doit aucun à ses frères, à ses neveux et à ceux qu'il faisoit vivre par aumônes et par pure libéralité.

Si celui qui a été tué étoit revêtu d'une charge dont il étoit près de se démettre en faveur de son fils, ou qu'il étoit sur le point de vendre, et que cette charge vienne à être perdue par sa mort, celui qui l'a tué est obligé, en conscience, à restituer le dommage que le fils ou la famille du défunt souffre par cette mort injuste, qui en a empêché la vente ou la démission qu'il en alloit faire. Si le mort étoit un avocat, ou un procureur, ou un homme entendu dans les affaires, qui soutenoit un procès injuste qu'on lui avoit intenté, et qu'après sa mort, sa femme ait perdu ce procès, parce qu'elle n'avoit aucune connoissance de son bon droit, et qu'elle n'étoit pas en état de résister aux chicanes et à l'injustice de son adverse partie, l'homicide seroit tenu à la réparation de tout le dommage qui en arriveroit à cette veuve ou à la famille du défunt.

Le meurtrier est tenu de rendre aux créanciers de celui auquel il a ôté la vie, ce qu'on peut juger prudemment qu'il leur eût payé s'il eût vécu, et qu'ils n'ont perdu que parce qu'il est mort; parce que des créanciers ont droit de s'opposer qu'on mette leur débiteur hors d'état de les satisfaire, et que ce meurtrier est cause qu'ils ont été privés de la restitution qui leur eût été faite. Si l'on paie aux créanciers de ce défunt ce qu'il leur devoit, on est en droit de le déduire de ce qu'on est tenu de restituer à ses héritiers, auxquels n'appartient pas ce qui doit revenir aux créanciers. Si l'on a restitué aux héritiers de ce-

lui qui a été tué tout ce qui leur est dû, soit pour le lucre cessant, soit pour le dommage naissant par cette mort, on ne doit plus rien alors aux créanciers, qui ont leurs recours contre les héritiers.

Celui qui a tué un homme, n'est pas tenu de payer le frais de son enterrement, parce qu'il eût fallu toujours faire ces dépenses, si cet homme fût mort de sa mort naturelle. Si cependant la promptitude de cette mort occasionoit des frais funéraires extraordinaires et plus considérables, le meurtrier seroit obligé de les payer.

Celui qui a blessé ou estropié un homme qui ne l'attaquoit point, doit pareillement lui payer tous les pansemens et médicamens nécessaires, et réparer tout le tort qu'il lui a fait; mais, si celui-ci étoit l'agresseur, l'autre n'est obligé à rien.

Saint Antonin dit que, dans la restitution due à un homme qu'on a mutilé, on doit non-seulement lui payer les dépenses de sa guérison, et réparer tout le dommage qu'on lui a causé, soit pour le passé, soit pour l'avenir, mais encore on doit l'apaiser et faire tout ce qui est possible pour le consoler et adoucir sa douleur de la perte du membre dont on lui a ôté l'usage ou dont on l'a privé; perte qui doit être encore plus sensible à celui auquel ce membre étoit nécessaire pour gagner sa vie : alors on est encore plus étroitement obligé de réparer ce dommage; et, parce que le tort que souffre celui qui a été mutilé, peut retomber sur sa famille, et qu'il doit durer autant que sa vie, celui qui est la cause de ce tort, est tenu de le réparer par rapport à cette circonstance.

Celui qui a rendu une fille difforme, par quelque mutilation ou cicatrice, en lui coupant le nez, par exemple, en lui crevant un œil, est obligé, si elle ne peut, en cet état, se marier, aussi avantageusement qu'elle l'eût pu faire avant sa difformité, de réparer ce dommage par une augmentation de dot qui puisse lui procurer un

un parti aussi avantageux qu'elle l'eût trouvé auparavant.

Quoique ce dont on a privé le prochain, ne puisse pas être restitué par un équivalent, on est cependant obligé, en conscience, à une réparation autant égale qu'il est possible, au dommage qu'on a causé; soit en payant une somme d'argent à la personne maltraitée, eu égard à sa condition, et selon le jugement de personnes sages et prudentes; soit en obtenant d'elle le pardon de l'injure et la remise du dommage.

Il est vrai qu'à la rigueur, la perte d'un membre, et la difformité causée au corps par les plaies qu'on lui a faites, ne peuvent être appréciées; mais cela n'empêche pas qu'il ne puisse et qu'il ne doive y avoir quelque sorte de compensation en faveur d'une personne ainsi mutilée et maltraitée, afin de rendre la perte qu'on lui cause plus supportable, et d'adoucir, en quelque manière, sa douleur par l'espèce de dédommagement qu'elle reçoit : cette compensation, sur laquelle il faut se rapporter à la décision de personnes sages, doit être prudemment mesurée, non sur la nature du dommage, qui est inappréciable, mais sur la douleur de celui qui l'a souffert. C'est pour cette raison que nous lisons dans l'Exode (*c.* 21. 22.), que celui qui, ayant frappé une femme enceinte, est cause qu'elle accouche d'un enfant mort, doit payer au mari ce qu'il voudra exiger de lui au jugement des arbitres.

Les héritiers d'un meurtrier sont en conscience tenus, à son défaut, de réparer les dommages qu'il a causés par son crime, quoiqu'il eût, en conséquence, été puni de mort. La raison est que, succédant à tous ses droits, ils doivent supporter toutes ses charges et acquitter toutes ses dettes; la peine qu'il a subi n'ayant d'ailleurs été ordonnée que pour la vindicte publique, et non pour satisfaire à la partie lésée. Mais cela ne doit s'entendre que de la réparation du dommage seul, et non d'une amende ou peine pécuniaire, à laquelle

les héritiers ne sont pas tenus ; à moins qu'elle n'eût été ordonnée en justice dès le vivant de celui auquel ils succèdent, car alors ils seroient obligés de la payer. Il faut en dire de même, par conséquent, des héritiers de celui qui auroit mutilé quelqu'un, et qui seroit mort sans avoir satisfait à la réparation du dommage dont il a été la cause.

Pour estimer les dommages à la réparation desquels on est tenu, pour avoir tué un homme, il faut avoir égard à l'âge de celui qui a été tué, à sa richesse ou à sa pauvreté; et, s'il étoit ouvrier, à son habileté, à son application dans l'art qu'il professoit, parce qu'il étoit en état par-là de gagner davantage, aux apparences qu'il y avoit qu'il pouvoit vivre plus ou moins long-temps ; et à toutes les circonstances qui peuvent faire juger de la nature du préjudice causé, par sa mort, à sa famille.

2. *De Injuriâ per stuprum et similes actus illatâ, necnon de ejus Reparatione.*

Quæ spectant ad hanc materiam, non vulgari, sed latinâ linguâ tractanda putavimus, ut vitentur offensio et scandalum simplicioribus et infirmis.

De iis solùm loquimur nunc impudicitiæ speciebus, quæ restitutionis obligationem pariunt. Dicimus ergò, 1. eum qui sine vi, fraude vel dolo, sed ex libero virginis consensu, turpem corporis ejus usum obtinuit, nihil ei debere in foro conscientiæ ; quia scienti et consentienti non fit injuria. Stuprator tamen in foro exteriori ad dotandam virginem condemnari solet, quia vulgò præsumitur seducta fuisse, sicut præsumitur fuisse virgo, nisi contrarium probetur. Si tamen corrupta sciat interiùs, se nec virginem fuisse cùm à Titio cognita est, nec reipsà ab eo fuisse seductam, tenetur ei refundere quidquid per judicem sub his falsis præsumptionibus sibi adjudicatum fuit.

Quod ad prolem attinet, hæc ipsi debetur restitutio; scilicet ut mulier à partu ad triennium illam alat, corruptor verò ab anno tertio et deinceps, donec proles sibi providere possit : imò à partu eam alere debet stuprator, si ad id se obligaverit, aut id mulier præstare nequeat.

Si infans expositus sit, et ad xenodochium translatus, debent parentes, si satis habeant facultatum, expensas solvere, quia hospitalia egenis, non autem divitibus ædificata sunt, juxta communiorem et tutiorem sententiam. Si duo eamdem fœminam cognoverint, debent in dubio ambo prolis educandæ onus inter se partiri.

Qui sine vi et dolo puellam corrupit, tenetur ad restitutionem pecuniariam, si, garrulitate suâ, causa sit cur ipsa diffametur; quia, hâc iniquâ diffamatione, causa est damni quod patitur puella in ordine ad statûs susceptionem. Hæc autem restitutio debet fieri omni meliori modo, et ad arbitrium boni viri.

Qui vi, minis, fraude aut falsis persuasionibus, vitiavit virginem, tenetur compensare omnia damna puellæ et parentibus ejus, indè obvenientia; quia est illorum causa per injuriam : ergò tenetur ea resarcire pecuniâ : non tenetur tamen, in foro conscientiæ, eam ducere ante sententiam judicis; sed satis est ut ei procuret matrimonium æquè conveniens, ac si deflorata non fuisset. Undè colligendum necessarium non esse, ut stuprator totam dotem det; sed sufficere ut supra dotem, quam puella à patre aut aliundè habet, tantùm addat, quantùm satis est ut tam benè nubat quàm anteà nupsisset. Quòd si puella dotem nolit, sed exigat matrimonium cum injusto defloratore, divisi sunt theologi. Alii negant stupratorem ad matrimonium illud obligari, quia, inquiunt, per dotis collationem, res sufficienter ad æqualitatem reducuntur. Alii verò affirmant, quia, etiam posito dotis augmento, non videtur redintegrari honor puellæ ablatus, nisi ea stupratori

nubat, aut res sit occulta: è contrà, si stuprator matrimonium offerat quod puella nolit, semper tenebitur ad eam dotandam.

Quamvis puellæ quæ vim passa est, ejusque parentibus, nulla obvenerint damna, quia res mansit occulta, et ipsa æquè commodis potita est nuptiis, ac si oppressa non fuisset, aut quia religionem ingressa est, probabiliùs est quòd ejus corruptor adhuc debeat compensationem quamdam pecuniariam, vel aliam arbitrio boni viri; quia reipsà puella damnum passa est, quod, licet in se irreparabile sit, utcumque tamen per bonum inferioris ordinis compensari potest. Nec obstat quòd puella sortem æquè bonam nacta fuerit: neque enim ex bonâ puellæ fortunâ lucrum reportare debet, qui damnum reale intulit. Quòd si puella jam nupta damnum aliquod patiatur, quia res, v. g. innotuit marito, etc. certum est stupratorem tenere hæc damna, quantùm fieri potest, resarcire, cùm ex ejus injuriâ sequantur.

Metus reverentialis conjunctus cum metu mali injustè inferendi, sufficit ut stuprator teneatur ad restitutionem, si nempè puella vel alia mulier, ob auctoritatem sollicitantis, et ex reverentiâ erga eum, et metu patiendi aliquod malum injustum, non audeat resistere: nam, quamvis talis metus non excuset à culpâ, facit tamen ut consensus non sit omninò voluntarius, seu ut sit mixtus involuntario, nec sufficiat ad valorem donationis simili metu extortæ: ergò retinet rationem injuriæ, ac proindè damnum sequens est injustum, paritque obligationem restituendi. Secùs de muneribus, blanditiis, quæ potiùs augent voluntarium; item de precibus quæ non injiciunt metum mali injustè posteà inferendi, nec continent vexationem injustam. Dicunt theologi preces alicujus domini aut principis quibus puella aut mulier præ metu, ut aiunt, reverentiali, resistere non possit, tunc comparari dolo et eamdem restituendi obligationem inducere. Sed no-

tandum rarò evenire ut preces dolo æquivaleant, et puellam verè invitam faciant.

Quæritur ad quid teneatur adulter. Ad satisfaciendum huic quæstioni, distinguendum est: vel ex adulterio secuta non est proles, vel certò secuta est, vel demùm dubitatur an secuta sit necne. Si proles secuta non sit, nulla est facienda restitutio; tum quia per adulterium præcisè non infertur damnum, sed solùm injuria, pro quâ, si tamen publica sit, non tam debetur restitutio quàm satisfactio; tum quia transigere vel pacisci pro adulterio prohibitum est, ne videatur maritus uxoris lenocinium facere.

Si ex adulterio proles certò moraliter secuta sit, ut si, eo tempore, maritus abfuerit ægerve fuerit, etc. 1. debet ali, aut restitutio fieri hospitali, si ibi nutrita fuerit 2. Adulter debet, pro parte suâ, compensare damn um quod legitimi hæredes patiuntur ex suppositione infantis spurii: ratio est, quia adulter vera est damni hujusce causa. Et hoc verum est, etiamsi adulter suppositionem illam non suaserit: semper enim moralis est causa hujusce suppositionis, quia prævidere potuit et debuit eam ex actione suâ secuturam. Et certè pater qui sinit filium suum ali à vicino, arbitrante suum esse, tenetur pro alimentis satisfacere; ergò et adulter patri putativo pro filii alimentis satisfacere debet.

Si adulter sit in dubio an proles sua sit, divisæ sunt theologorum opiniones. Meliùs sentire videntur qui censent adulterum pro ratâ parte dubii ad restituendum teneri; quia iniquum videtur ut, in casu dubii, debeat unus, isque innocens, totum subire onus, dùm alter, et quidem reus, ab eo planè immunis est: atqui maritus innocens totum subiret onus alendæ prolis quæ fortè sua non est, dùm adulter pessimus nihil daret ad alendam eamdem prolem quæ fortè sua est. Prætereà contra adulterum est præsumptio damni: ubi enim constat de actione per se sufficienter damni-

ficativâ, ibi contra actionis hujus auctorem est præsumptio; undè, ut à restitutione immunis sit, probare debet damnum ex actione suâ non evenisse: atqui adulter actionem de se damnificativam posuit, et non probat, ut supponimus, damnum ex actione suâ secutum non esse; ergò restituere debet tantò plus quantò minùs probat se damni causam non esse.

Quæritur ad quid teneatur adultera. Respondemus eam teneri ad reparanda, quantùm fieri potest, damna quæ ex crimine ejus in maritum legitimosque filios derivantur. Hoc autem efficere potest, plus ex propriis bonis, si quæ habeat, legitimis filiis quàm spurio relinquendo; si verò paraphernalia bona non possideat, cautè et prudenter persuadere conabitur patri putativo, ut legitimos filios pluribus instruat bonis quàm illegitimum. Item rem domesticam majori quàm aliàs diligentiâ tractabit, de solitis corporis et vestium sumptibus detrahet, quantùm permittent status, valetudo, etc.

Sed, quamvis hæc mulier similibus modis damna hæc compensare non posset, generatim loquendo, non tenetur revelare crimen suum, neque marito, neque filio; tum quia revelatio hæc non potest fieri sine magnâ mulieris infamiâ; tum quia eadem revelatio gravium malorum radix esse potest, mortis uxoris, v. g. gravis scandali, discordiarum, perpetui odii mariti, infamiæ totius familiæ: quæ mala adeò gravia sunt, ut propter hæc teneatur uxor ad illam revelationem, etiamsi judicaret posse per illam averti damna hæredibus; tum denique quia filius matri non credet, nec fortè credere tenetur; aut si credat, vix probabile est quòd ità perfectus sit, ut propter solum justitiæ amorem renuntiet hæreditati quam in exteriori foro retinere tutò potest.

Confirmatur ex decisione Innocentii III. qui consultus an absolvenda esset mulier quædam, quæ prolem sibi supposuerat, ne mariti bona ad extraneos devol-

verentur, et crimen illud marito detegere non audebat, sic cap. 9. de Pœnitentiâ, respondit : « sicut mulieri » quæ, ignorante marito, de adulterio prolem suscepit, » quamvis id viro suo timeat confiteri, non est pœ- » nitentia deneganda ; ità nec illi debet pœnitentia de- » negari.... sed competens satisfactio per discretum sa- » cerdotem ei debet injungi. »

Hanc resolutionem limitant theologi : 1. cùm adultera jam antè famam suam publicè perdidit, quia tunc ex ipsâ suâ declaratione, grave non patitur incommodum : si tamen, inquiunt, vel gravia indè mala sibi vereretur, vel prævideret sibi non credendum, rem pandere non teneretur. 2. Cùm agitur de bono communitatis ; ut si filius spurius regno succedere deberet, in magnum reipublicæ damnum, ob perditos spurii mores, indolem pessimam, hæreseos disseminandæ desiderium : tunc enim mulier, inquiunt, si legitimè speraret impedienda esse per adulterii sui manifestationem hæc mala, teneretur illud manifestare, non solùm cum periculo famæ, sed etiam ipsius vitæ, quia bonum publicum semper est privato anteponendum. 3. Si mulier prudenter judicet spurium, utpotè virum frugi, sibi fidem habiturum esse (quod tamen vix et rarissimè præsumi potest) : tunc enim infamia nocentis apud unum aut alterum minùs habet incommodi, quàm gravissima innocentûm damna. Hâc de causâ docent theologi, occultum alicujus crimen posse tertio revelari, ut avertatur grave damnum ei ab illo altero impendens.

Dicunt multi theologi filium non teneri credere matri, etiam juranti, quæ asserit eum illegitimum esse, nisi id probet manifestis argumentis ; ut si demonstret patrem ante et post conceptionis tempus abfuisse. Ratio est, inquiunt, quòd nemo unius, quamvis non suspecti hominis, testimonio credere tenetur in suî præjudicium, præsertim cùm testis ille turpitudinem suam allegat. Alii tamen theologi docent, in hoc casu, credendum ma-

tri, si probæ fidei sit, conscientiæ rectæ, et rem juramento confirmet, præsertim in articulo mortis. Et certè, inquiunt, quid vetat ne turpitudinem alleganti habeatur fides, quandò certum est eam nec odio, nec ex personarum acceptione loqui?

Quæ dicta sunt de adulterâ et filio spurio, dicenda sunt de filio suppositio, quem mulier finxit esse suum: nam injuria legitimis hæredibus facta est, et eodem modo tolli et resarciri debet.

De la Réparation du tort fait au Prochain, dans sa Réputation et dans son Honneur.

On blesse la réputation et l'honneur du prochain, par la détraction, par l'outrage que les théologiens appellent *contumelia*, et par le jugement téméraire.

La détraction est une diffamation injuste du prochain, faite en son absence. Si le mal qu'on dit du prochain est faux, c'est une calomnie; s'il est véritable, mais inconnu à ceux devant qui l'on parle, c'est médisance. Mais parce que le mot médisance se prend souvent pour toutes sortes de détractions, lorsque les pénitens s'accusent d'avoir fait des médisances, les confesseurs doivent leur faire expliquer en quel sens ils se servent du mot de médisance.

On peut commettre le péché de détraction, en huit manières: 1. en attribuant au prochain un mal qu'il n'a pas fait, ou un défaut qu'il n'a pas; 2. en exagérant une faute qu'il a commise, ou ses véritables défauts; 3. en révélant une faute cachée, ou en faisant apercevoir des défauts qu'on ne lui connoissoit pas; 4. en interprétant ses bonnes actions en mauvaise part; 5. en niant ses bonnes qualités ou les talens qu'on lui connoît, ou les actions vertueuses qu'on sait qu'il a faites, ou en soutenant qu'il ne mérite pas les louanges qu'on lui donne; 6. en diminuant le mérite réel de

ses bonnes qualités ou de ses bonnes actions, comme font ceux qui, entendant dire du bien d'une personne, disent que ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on en pense, ou restreignent, par quelque exception, ce qu'ils en entendent raconter d'avantageux : tels sont ceux, par exemple, qui s'expliquent ainsi : *c'est une femme dévote, mais.....*; 7. en se taisant dans des circonstances où le silence est pris pour blâme; comme il arrive lorsqu'on s'abstient de louer des personnes dans des occasions où on le devroit faire, ou d'en parler quand il y a nécessité; comme font ceux qui, étant interrogés sur la probité d'une personne et sur l'intégrité de ses mœurs qu'ils connoissent, n'en rendent pas témoignage; et ceux qui se taisent quand on loue les actions du prochain, faisant entendre, par leur silence, que ce que l'on dit n'est pas, ou qu'ils connoissent dans lui des défauts qui doivent diminuer la bonne opinion qu'on en a. Ce silence rend un homme plus coupable, lorsqu'il a des liaisons étroites avec celui qu'on loue : car quelle conséquence ne tire-t-on pas lorsqu'on voit, par exemple, un enfant, un domestique, un inférieur, ne prendre aucune part aux louanges qu'on donne en sa présence à son père, à son maître, à son supérieur? On peut encore blesser la réputation du prochain, par le silence, en disant, quand on parle de ses vices et de ses défauts : « qu'on ne s'ex-
» plique pas davantage, qu'on pourroit dire quelque
» chose de plus, mais qu'on veut l'épargner; ou qu'on
» sait de lui des choses dont on ne le soupçonneroit
» pas; ou qu'on pourroit lui en reprocher dont il ne
» pourroit s'empêcher de rougir; ou qu'on pourroit
» dire de lui des choses que la charité demande d'en-
» sevelir dans un éternel silence. » Par-là on fait quelquefois plus de tort à la réputation du prochain, que si l'on s'expliquoit tout-à-fait; parce qu'on donne lieu de croire que le mal est considérable, puisqu'on n'ose le dire : et il n'y a pas de doute qu'on ne pèche

même alors mortellement, quoique ces expressions ne soient que générales. On commet enfin le péché de détraction, en louant si froidement et d'une manière si foible, qu'il est facile à ceux qui en sont les témoins, de voir que l'on regarde comme peu digne de louanges la personne à laquelle on les donne. La détraction est directe dans les quatre premières manières, et indirecte dans les quatre dernières. On les comprend toutes dans les deux vers suivans :

Imponens, augens, manifestans, in mala vertens,
Qui negat, aut minuit, reticet, laudatve remissè.

Pour être coupable du péché de détraction, il faut observer, 1. qu'il n'est pas nécessaire de parler : il suffit de faire des actions ou des signes qui puissent faire tort à la réputation du prochain, comme font ceux qui marquent de l'impatience quand on loue quelqu'un; qui sourient malicieusement; qui remuent la tête ou font quelqu'autre grimace, marquant par-là ne pas approuver ce qu'on en dit; 2. qu'il n'est pas nécessaire de détruire entièrement la réputation du prochain, mais qu'il suffit de la diminuer et d'y donner atteinte; 3. qu'il n'est pas nécessaire d'avoir persuadé les personnes devant lesquelles on a mal parlé du prochain, mais qu'il suffit d'avoir dit ou donné à penser des choses capables de nuire à sa réputation.

La détraction est un péché mortel de sa nature, contraire à la charité et à la justice. Pour en être convaincu, il suffit de faire attention à la manière dont l'Ecriture sainte en parle : *abominatio hominum detractor.... non commiscearis cum detractoribus* (*Prov. c.* 24.). Saint Paul met les *médisans* au nombre de ceux qui *sont dignes de mort* (*Rom. c.* 1.); et ailleurs il dit *qu'ils ne posséderont pas le royaume de Dieu* (1. *Cor. c.* 6. *v.* 10.). L'énormité de ce péché est expressément marquée dans plusieurs endroits des livres

saints. Les saints Pères ont toujours parlé de la détraction, comme d'un grand péché; c'est ainsi que saint Jérôme la regarde en plusieurs endroits de ses ouvrages: *non putent monachi*, dit-il, *se debere esse securos, dicentes : grandia crimina non facimus in monasterio; non adulteror, non furtum facio, non homicidium.....; grande scelus est quandò detrahis fratri tuo : linguâ tuâ fratrem tuum interficis* (*in psalm.* 49.).

La détraction peut être formelle ou matérielle: elle est formelle, quand on dit du mal du prochain, à dessein de le diffamer et de lui nuire; c'est celle-là qu'on appelle proprement détraction: elle est matérielle, quand on parle du prochain par nécessité, par légèreté, mais sans intention de nuire à sa réputation.

La détraction est péché mortel, si ce que l'on dit est notablement infamant; non-seulement lorsqu'on médit dans l'intention de nuire aux personnes dont on parle, mais encore lorsqu'on le fait par légèreté ou par envie de parler, sans intention de blesser le prochain: car la détraction n'en est pas moins, dans ce dernier cas, une diffamation injuste, qui est au moins indirectement volontaire, puisqu'on veut bien dire ce qui, par soi-même, fait tort à la réputation du prochain: or, chacun a droit d'exiger qu'on ne lui porte aucun préjudice, par quelque motif que ce soit, quand ce ne seroit que par pure démangeaison de parler. Pour connoître la grièveté du péché de détraction, on a coutume de donner pour règle qu'il faut regarder la détraction comme péché mortel, toutes les fois que, sans cause et sans raison, on blesse, en matière considérable, la réputation du prochain.

La détraction peut cependant être péché véniel, 1. par défaut d'attention suffisante au mal que l'on dit du prochain; 2. par la légèreté de la matière; lorsque, par exemple, on ne parle que de quelque imperfec-

tion qui est dans une personne, ou de quelque faute légère qu'elle a faite.

Néanmoins il faut remarquer à ce sujet, 1. que ce qui est regardé comme léger à l'égard d'une personne, peut être considérable à l'égard d'une autre; parce que l'énormité d'une détraction ne se prend pas seulement de la mauvaise intention avec laquelle on la fait, mais encore du dommage qu'elle cause à celui dont on médit; et ce préjudice est plus ou moins grand, selon la qualité des personnes dont on a mal parlé: ainsi les calomnies, les médisances faites contre les évêques, contre les prêtres, sont plus atroces que celles qui sont faites contre les laïques; parce qu'elles rejaillissent sur Jésus-Christ même, dont ils sont les ministres, dit saint Grégoire le Grand (*lib.* 12 *Reg. ep.* 22). Cette diminution de leur réputation affoiblit l'autorité qu'ils doivent avoir, parce qu'elle les fait mépriser: de là vient que, perdant la confiance de ceux qu'ils sont chargés de conduire, ils ne sont plus en état de s'en faire écouter. Les calomnies et les médisances contre les rois, les princes, les personnes revêtues de leur autorité, les supérieurs, les pères et les mères, sont plus criminelles que celles qui se font contre des personnes inférieures ou isolées, dont le mauvais exemple ne sauroit avoir des conséquences ni aussi fâcheuses ni aussi directes; en sorte qu'une détraction qui est légère, lorsqu'il s'agit de ces derniers, peut être très-considérable lorsqu'elle regarde les premiers: c'est aussi un plus grand péché de médire d'une communauté que d'un particulier, parce que ce péché s'étend à un plus grand nombre de personnes, qui en reçoivent un préjudice en commun et en particulier.

2. Il faut encore observer qu'une détraction est grève, quoique le mal qu'on dit de quelqu'un lui soit arrivé sans sa faute, si ce que l'on dit l'expose à être méprisé, et le couvre d'opprobre. Ainsi, c'est un péché notable de dire que le père d'une personne a été pendu,

ou condamné aux galères ; qu'elle est illégitime ; ces sortes de taches étant regardées communément dans le monde, comme plus infamantes que certains défauts criminels.

3. La détraction peut être plus ou moins considérable, par rapport au lieu où elle se fait : ainsi, dire d'un homme qu'il est un ivrogne de profession, ce seroit le déshonorer en certains pays, et ne lui attribuer qu'une simple foiblesse en d'autres.

4. Une détraction, quoiqu'en matière légère, seroit péché mortel, si elle étoit faite par haine contre le prochain, ou dans le dessein de lui faire un tort considérable.

Il y en a qui excusent de péché mortel les enfans, les femmes et autres personnes du menu peuple, qui se disent certaines injures atroces d'usage parmi ces sortes de gens ; parce qu'elles ne font aucune impression, sortant de leur bouche, et que ces personnes n'en sont pas pour cela déshonorées. Cependant, nous ne croyons pas qu'un confesseur puisse absoudre ceux qui sont dans l'habitude de dire de pareilles injures, soit parce que c'est la colère qui porte ordinairement à les laisser échapper ; soit parce qu'elles ont coutume de scandaliser ceux qui les entendent ; soit parce que ces sortes d'injures se disent en termes qui, d'eux-mêmes, tendent à diminuer la réputation, qu'elles aigrissent et quelquefois même irritent extrêmement ceux à qui elles s'adressent.

On demande si c'est pécher mortellement, de raconter un péché mortel qu'un autre a fait, et dont il se glorifie, lorsque son action ne passe pas dans le monde pour notablement infamante, par exemple, s'il s'agit d'un duel. Il y a des théologiens qui soutiennent qu'il n'y a en cela aucun péché, ou qu'il est bien léger. D'autres disent le contraire, sur-tout si l'on entend par-là tous les cas où un homme peut se vanter d'une mauvaise action, laquelle ne déshonore point

dans le monde, s'il étoit question, par exemple, de différentes actions contre la pureté dont un libertin se feroit gloire. Nous croyons qu'un confesseur doit, pour plus grande précaution, défendre à ses pénitens de raconter de pareils faits : par-là il leur fait éviter le danger de diffamer le prochain.

C'est pécher mortellement, en parlant d'une personne, de se servir de termes généraux qui peuvent faire penser qu'elle est sujette à des défauts criminels et considérables : ce seroit aussi pécher mortellement, même en se servant de qualifications légères et peu importantes, si l'on avoit lieu de juger que ceux à qui l'on parle les prendront à la rigueur, et regarderont les défauts de cette personne comme essentiels; parce qu'alors on l'on blesse notablement sa réputation, ou l'on s'expose à lui porter un préjudice de conséquence. Il n'en seroit pas de même, si, en ne s'expliquant que d'une manière générale, on avertissoit que ce qu'on dit de cette personne, ne doit s'entendre que de défauts qui sont légers et de peu de conséquence.

C'est commettre encore un péché mortel contre la charité, de divulguer le crime public d'une personne dans un lieu où l'on n'en avoit pas ouï parler, quoique ce crime soit certain et public ailleurs, et quand même le coupable en auroit été convaincu en justice. 1. Lorsqu'on découvre ce péché par un motif de haine et avec dessein de nuire à cette personne, ou par inclination à médire. 2. Lorsqu'il y a apparence que le bruit de ce crime ne fût point venu dans l'endroit où on l'a découvert, si on n'y en avoit pas parlé, ou qu'il n'y fût venu que très-long-temps après. 3. Si cette personne souffre un dommage notable à cause de l'infamie qui s'est ensuivie de ce rapport de son crime. Le péché est bien plus considérable encore, si la mémoire de ce crime étoit effacée dans le lieu où il a été public, ou si le coupable avoit recouvré sa réputation par la pénitence et par la correction de ses mœurs :

alors on violeroit la charité et la justice, parce que ce seroit lui ôter le peu de réputation qui lui reste; et il y auroit obligation de restituer.

On ne peut excuser de péché mortel ceux qui racontent des actions criminelles qu'ils ont entendu attribuer au prochain, soit qu'elles soient vraies, soit qu'elles soient fausses, quoique sans en rien affirmer, et en disant même, au contraire, qu'ils ne peuvent les croire : car ces sortes de récits indiscrets, même lorsqu'ils sont faits par pure démangeaison de parler, causent toujours de mauvaises impressions, à cause de la foiblesse de l'homme toujours plus porté à croire le mal que le bien, quand il s'agit des autres.

On ne peut excuser de péché de détraction celui qui, sans une véritable nécessité et sans cause légitime, découvre à une ou deux personnes, quelque sages qu'elles soient et capables de garder le secret, le péché de son prochain, en leur recommandant de le tenir caché : car, quoique l'on pèche plus grièvement lorsqu'on en parle à plusieurs, on n'est cependant pas exempt de péché quand on n'en parle qu'à un seul; puisqu'on diminue la bonne estime que celui à qui l'on parle avoit du prochain.

C'est un péché bien plus énorme de répandre des écrits de médisances ou de calomnies, que de médire ou de calomnier de vive voix : car le mal qu'on écrit du prochain devient plus public, il est tôt ou tard su de tout le monde, et l'on en conserve plus long-temps le souvenir; sur-tout lorsqu'on répand ces calomnies par la voie de l'impression, parce qu'alors on ternit la mémoire même des personnes, jusques dans la postérité la plus reculée. L'Eglise a jugé ce crime si atroce, que le concile d'Elvire (*Can.* 52.) prononça l'excommunication contre ceux qui en seroient coupables. Les lois du royaume le punissent aussi très-sévèrement dans la personne de ceux qui y ont part. Les chansons composées contre l'honneur et la réputation du prochain, sont réputées libelles diffamatoires.

C'est s'abuser que de croire qu'il est plus permis de parler mal des morts que des vivans : au contraire, il semble que c'est un péché plus grand de médire d'eux; parce que les morts ne sont plus en état de défendre leur honneur, ni d'effacer les mauvaises impressions que les médisances ont pu faire sur l'esprit de ceux qui les ont lues ou entendues.

Ceux qui rapportent le mal qu'ils ont ouï dire au désavantage du prochain, ne pèchent qu'après les autres; mais cependant ils pèchent, en faisant passer à d'autres la médisance que les premiers ont faite: il arrive de là que le bruit s'en répand, et qu'enfin les choses viennent à être crues. Quand ceux qui font ces rapports n'auroient pas intention de diffamer le prochain, il n'en est pas moins certain qu'ils portent préjudice à sa réputation, si ce qu'ils disent est notablement infamant. On ne peut excuser de pareils entretiens, sous le prétexte même de se désennuyer et de passer le temps : ils sont d'une conséquence trop dangereuse; ceux qui s'en occupent, ne voudroient pas qu'on tînt d'eux de pareils discours.

Il y a un péché dans lequel tombent trop ordinairement ceux qui ont des procès ou des démêlés. Ils publient partout leur mécontentement ou l'injustice que leur a fait leur partie, à dessein de la décrier; c'est agir manifestement contre la pureté de la morale chrétienne, si clairement expliquée, sur cet article, dans l'Evangile et les écrits des apôtres. Un confesseur attentif ne manque point, lorsqu'un pénitent s'accuse de s'être plaint de ceux qui lui ont fait du mal, de lui demander si, dans les plaintes qu'il a faites des autres, il ne leur a point donné le tort, lorsque lui-même l'avoit; s'il n'a point exagéré ses sujets de mécontentement, et ce qu'il a dit contre la vérité. Car il arrive souvent, quand on se plaint, de se laisser aller à des exagérations injustes : la bonne estime qu'on a de soi-même, le penchant que l'on a à se justifier, à s'excuser,

à

à se plaindre, nous aveuglent souvent, et font qu'on donne le tort aux autres, lorsqu'on l'a effectivement soi-même; qu'on fait paroître des fautes d'autrui comme considérables, quoique, l'affaire ayant été ensuite examinée sans passion et par des personnes désintéressées, on trouve souvent qu'il ne s'agit que d'une bagatelle.

Nous avons dit que la détraction est une diffamation injuste du prochain, parce que ce n'est pas une détraction quand on diminue la réputation du prochain, en découvrant ses vices ou ses défauts dans la vue seule de procurer un bien, ou pour empêcher un mal, ou par quelque cause juste et nécessaire; pourvu qu'on garde les règles de la justice et de la charité, qui sont de ne rien dire que de véritable, de parler sans aucune exagération, de ne point ajouter de mauvaises interprétations, de ne mêler aucune intention corrompue à celle qui est droite; pourvu enfin que la connoissance qu'on donne des défauts de son prochain, ne lui soit pas plus dommageable, qu'utile à ceux à qui on la donne : il faut en cela bien de la prudence, car la cupidité prend souvent le dehors de la charité.

Ainsi ce n'est pas une médisance, de découvrir à un supérieur les fautes importantes du prochain, afin qu'il lui en fasse la correction, ou qu'il empêche le désordre qui en peut arriver. Ce n'est pas une médisance, de découvrir à un particulier les défauts ou vices secrets d'une personne, s'ils sont préjudiciables à ce particulier dans ses biens spirituels ou temporels, afin qu'il évite le préjudice qu'il en peut recevoir, C'est pourquoi, si l'on sait, par exemple, un homme infecté d'une hérésie qu'il tâche d'insinuer à ceux qui le fréquentent, on peut en avertir ceux qui ne le savent pas, afin qu'ils fuient sa compagnie : il est pareillement permis, lorsqu'une fille n'a pas déféré aux avis qu'on lui a donnés de fuir la fréquentation d'un libertin qu'elle voit, parce qu'elle le croit sage et ver-

tueux, de lui découvrir ses débauches secrètes; surtout si on la croit en danger par sa trop grande simplicité d'être déshonorée par un homme si corrompu. Saint Basile ajoute dans ses petites règles, en répondant à la question 25, qu'il est permis de dire du mal d'une personne, lorsqu'on se trouve obligé d'en parler pour avoir l'avis de gens prudens et sages sur les moyens de la corriger.

On est censé avoir raison légitime de révéler le péché d'autrui, 1. lorsque cette révélation est nécessaire pour s'éviter ou à soi, ou au prochain, un mal dont on est menacé. Ainsi on peut révéler le crime d'une personne, quand on le sauroit même sous le secret (pourvu qu'il ne s'agisse pas du secret de la confession), si l'on est menacé de perdre la vie en cas qu'on refuse de le révéler; sur-tout si celui dont on déclare le crime, n'en doit souffrir du dommage que dans sa réputation et dans ses biens : la raison est, que l'amour dû au prochain, ne nous oblige pas de conserver sa réputation et ses biens aux dépens de notre propre vie : c'est ce que n'a pas dû ignorer celui qui a confié la connoissance de son crime à son ami. On demande si cette révélation pour sauver sa vie, est permise, en cas qu'elle expose le coupable à perdre la sienne. Plusieurs théologiens, en répondant à cette question, disent qu'il faut distinguer : ou l'on sait, disent-ils, le crime que cette personne à commis, sans s'être servi d'une voie injuste pour le savoir, et alors on peut le révéler; où on l'a découvert par quelque moyen injuste, comme seroit celui de la force, du dol, d'avoir ouvert des lettres sans permission, et sans en avoir l'autorité; alors on ne peut déclarer ce crime, même pour sauver sa vie, sans ajouter injustice à injustice : *nemini fraus sua patrocinari debet.*

2. On ne pèche pas en révélant le péché d'autrui, lorsqu'on ne le fait que pour défendre justement un innocent opprimé.

3. On peut révéler le péché d'autrui, lorsque, le coupable étant enclin au crime, il est vraisemblable qu'il nuira à quelqu'un qui ne se défie pas de lui. Par exemple, on peut avertir un maître dont on sait que le domestique est voleur ou infidèle; un négociant qui accorde sa confiance à un homme dont on connoît la mauvaise foi.

4. On peut découvrir les défauts ou les fautes des autres, si c'est pour empêcher le mal que le public en souffriroit, s'ils n'étoient pas connus. C'est pourquoi il est permis de faire connoître de faux pauvres, c'est-à-dire, ceux qui mendient sans nécessité, si par-là ils causent du préjudice aux vrais pauvres en leur enlevant les aumônes.

5. On peut parler à un ami du tort que l'on souffre de la part d'une personne, soit lorsque cela est nécessaire pour recevoir de lui des secours, soit lorsqu'il peut donner les moyens d'en obtenir une juste réparation : il y a même des théologiens qui disent que cela est permis, quand ce ne seroit que pour trouver des motifs de consolation propres à adoucir sa douleur d'un affront et d'un outrage sensible que l'on a reçu; surtout si l'on avoit lieu de craindre que la vivacité de la douleur ne rendît malade : car *la calomnie trouble le sage, et elle abattra la fermeté de son cœur* (*Eccl.* 7. 8.). Nous croyons cependant qu'il est plus digne du héros chrétien qui se trouve dans l'affliction, offensé, persécuté et calomnié, d'abandonner alors au Seigneur le soin de sa réputation et de ses intérêts, et de ne chercher sa force que dans le *Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos peines.*

Mais il est important d'observer que, dans tous les cas où nous venons de dire qu'on peut sans péché parler mal du prochain, on ne sauroit agir avec trop de réserve et de prudence, soit pour ne pas regarder comme certain ce qui n'est appuyé que sur des con-

jectures légères et sans fondement; soit pour ne pas en dire plus qu'il ne faut pour empêcher le mal; soit pour ne pas découvrir le péché d'autrui, lorsqu'on peut, par une autre voie, éviter le dommage qu'on a lieu de craindre; soit enfin pour ne parler des fautes ou des défauts du prochain, qu'à ceux auxquels il est nécessaire de les découvrir.

On pourroit appliquer à nos jours ce que saint Paulin disoit de son temps, qu'il y avoit très-peu de personnes qui fussent exemptes du péché de détraction; et que même celles dont la vie étoit d'ailleurs irrépréhensible, tomboient dans ce péché, qui est, disoit alors ce saint, comme le dernier piége que le démon réserve pour surprendre ceux qui ont déjà rompu tous les autres filets qu'il leur avoit tendus. Ce péché cause tant de désordres, qu'il a fait appeler la langue, par saint Jacques, *un monde d'iniquité.* Cependant il est rare de voir des personnes qui pensent à s'en corriger.

Les confesseurs qui veulent faire leur devoir, ne doivent donc pas manquer d'interroger leurs pénitens sur cet article. Si un pénitent convient d'avoir mal parlé de son prochain, il faut lui demander par quel motif il l'a fait: si ça été par légèreté, par haine, par inclination à médire, à dessein de lui nuire; de quelles personnes il a mal parlé, c'est-à-dire, si ça été d'un supérieur ou d'un égal; si, lorsqu'il a mal parlé d'un supérieur, il l'a fait en présence de ceux qui lui sont soumis, ou devant des étrangers; combien il y avoit de personnes présentes; si elles ont paru croire ce qu'il disoit; s'il s'est réjoui ensuite de voir la réputation de son prochain ruinée ou diminuée; combien il y a de temps qu'il voit la réputation de son prochain perdue par ses médisances, sans avoir eu la volonté de la rétablir.

C'est un péché grief d'écouter avec plaisir les médisances et les calomnies; c'est participer au péché de ceux qui les font: *sepi aures tuas spinis, linguamque*

nequam noli audire, nous dit l'Esprit saint (*Eccli.* 28.). Rien n'impose plus le silence au médisant, que de lui marquer qu'on ne prend pas plaisir à l'entendre. Il n'y auroit point de médisans, s'il ne se trouvoit personne qui voulût les écouter: si l'on refusoit de les entendre, ils craindroient eux-mêmes de se perdre de réputation, et de se rendre méprisables. Enfin, saint Bernard dit (*lib.* 3. *de Considerat.*) qu'il est difficile de juger lequel est le plus criminel, ou de celui qui médit de son prochain, ou de celui qui écoute la médisance.

Il y a trois manières d'écouter la médisance, qui sont criminelles: la première, lorsqu'on sollicite les personnes à médire, ou qu'on les y encourage par l'approbation qu'on leur donne. On est censé solliciter à médire, lorsqu'on exhorte ou qu'on excite quelqu'un, soit à commencer, soit à continuer une médisance, en ajoutant, par exemple, au mal que quelqu'un raconte d'un autre, une circonstance dont il ne parle pas; en donnant volontairement, et de plein gré, occasion de médire; en interrogeant sur les défauts d'autrui, témoignant en même temps, à ceux que l'on interroge, qu'ils feront plaisir de les faire connoître. Le péché que fait celui qui sollicite ou qui encourage un autre à médire, est un péché mortel de sa nature, non-seulement contre la charité, mais encore contre la justice: car on est cause d'une détraction injuste et de la perte de la réputation du prochain, ou au moins on y coopère moralement. Il peut même arriver que le péché de celui qui excite ou encourage ainsi un autre à médire, soit plus grief que celui du médisant; par exemple, si la haine contre celui dont on médit, et qui l'engage à faire dire du mal de lui, est plus grande que celle du détracteur, s'il porte par-là un second à médire de la même personne.

La seconde manière d'écouter la médisance, est de l'écouter par malignité, à cause de la haine qu'on res-

sent contre la personne dont on médit, ou seulement par le plaisir qu'on a à entendre le médisant. Quoique, dans l'un et l'autre cas, on ne l'ait ni sollicité, ni encouragé à médire, qu'on ne lui ait point témoigné qu'il feroit plaisir de parler mal du prochain, néanmoins ce péché est mortel, si c'est une chose griève, parce qu'il blesse la charité; parce que c'est se réjouir d'un tort considérable arrivé au prochain; parce que c'est prendre plaisir à une action injuste: or, c'est être *digne de mort*, selon saint Paul, non-seulement *de faire* des choses criminelles, mais encore d'y *consentir* (*Rom.* 2. 32.).

Troisièmement, on pèche en écoutant la médisance, lorsqu'on n'ose témoigner au médisant qu'on ne prend pas plaisir à l'entendre, et qu'on ne s'y oppose pas, soit par négligence, soit par crainte, soit par honte, pouvant cependant s'y opposer, quoique d'ailleurs la médisance déplaise. Mais, en cette occasion, le péché est beaucoup moindre, et n'est même pour l'ordinaire que véniel, selon saint Thomas (2. 2. *q.* 73. *a.* 4.). Il n'est que véniel, par exemple, si la négligence qui empêche de s'opposer à la médisance, n'est que légère, et si elle ne cause pas un dommage notable au prochain. Ce péché est mortel, 1. quand on a autorité sur celui qui médit, et qu'on ne lui impose pas silence, ou qu'on ne le reprend pas, si la détraction est notable; 2. quand on s'aperçoit que la médisance aura de fâcheuses suites, et causera un dommage considérable ou à celui qui médit, ou à celui dont on parle mal, ou à l'un et à l'autre; parce que la loi de la charité oblige étroitement à empêcher un préjudice de conséquence au prochain, lorsqu'on peut le faire sans en souffrir soi-même un pareil.

L'opposition au médisant est sur-tout d'obligation, lorsqu'il impute à celui dont il parle mal, des choses dont on connoît la fausseté. Cependant, lorsqu'on a juste sujet de croire qu'on ne réussira pas à faire taire

le médisant, et qu'on le porteroit même à en dire davantage, ou lorsqu'on craint pour soi-même un tort notable de cette opposition, on peut garder le silence. Il y a encore d'autres occasions où il peut n'y avoir point de péché de ne pas s'opposer à une médisance; par exemple, si c'est un supérieur qui médit, si l'on prévoit avec fondement que, par l'opposition, on ne fera qu'aigrir le médisant, ou qu'on fera encore plus remarquer le mal qu'il a révélé, ou qu'on scandalisera les assistans, en portant leur attention sur la faute du médisant, sur-tout lorsque c'est une personne qualifiée, en présence de ses inférieurs. Lorsqu'on ne peut s'opposer directement au médisant, on doit ou se retirer, si on le peut commodément, ou détourner adroitement le discours, et parler d'autre chose, s'il est possible de le faire, ou montrer au médisant un visage sérieux et chagrin : *ventus aquilo dissipat pluvias, et facies tristis linguam detrahentem* (*Prov.* 25.).

On doit conclure que, puisqu'il n'est pas permis d'écouter la médisance, on ne peut lire des libelles diffamatoires, quand même ils ne diroient que des choses vraies : car on participe au crime des auteurs de ces libelles, en les lisant, comme au péché des médisans, en les écoutant.

On peut écouter sans péché le mal qu'on dit du prochain, 1. quand la chose est publique et certaine; qu'il y a quelque nécessité ou quelque utilité d'en parler; qu'on ne l'écoute pas avec satisfaction ou par malignité, mais au contraire avec peine; 2. quand l'on n'écoute ce qui se dit que par précaution, pour éviter quelque préjudice qu'on a sujet de craindre; 3. quand on peut remédier au mal par son autorité, par ses conseils, par des avertissemens ou des remontrances, et qu'on ne l'écoute que dans cette vue.

Un confesseur à qui un pénitent s'accuse d'avoir écouté des médisances, doit donc lui demander, si c'est lui qui a excité à médire; par quel motif il l'a

fait ; si le mal qu'on a dit alors du prochain étoit considérable ; s'il étoit secret ; combien il y avoit de personnes présentes. Si le pénitent n'a point provoqué à médire, il faudra lui demander s'il a approuvé le médisant ; s'il a pris plaisir à l'entendre, et par quel motif ; ou si, n'y prenant pas plaisir, il n'a pas témoigné au détracteur, comme il le devoit, qu'il désapprouvoit la médisance.

On ne peut espérer d'obtenir le pardon de ses calomnies et de ses médisances, que l'on n'ait satisfait à celui à qui l'on a ôté injustement l'honneur et la réputation, soit publiquement, ou devant les juges, ou par des libelles ; soit en cachette, dans les entretiens ou discours particuliers. L'obligation de réparer la réputation d'une personne qu'on a diffamée, est fondée sur le droit naturel, comme celle de restituer les choses volées. Il n'y a pas plus de fondement d'en exempter le calomniateur et le médisant, que le voleur. On doit dédommager le prochain des pertes qu'on lui a causées : or, il n'y a point de perte plus sensible que celle de la réputation.

Cette obligation de réparer le tort fait à la réputation du prochain, a lieu, 1. dans les cas même où l'on a dit du mal par ignorance : par exemple, lorsqu'on s'aperçoit que l'on a découvert le crime secret d'une personne, croyant qu'il étoit public, ou que l'on a dit de l'un le mal qu'on croyoit avoir entendu dire de lui, et qui cependant avoit été raconté d'un autre : car la justice oblige d'empêcher, lorsqu'on le peut, que le prochain ne souffre du dommage d'une action même innocente que l'on a faite : c'est pourquoi celui qui, sans le savoir, a mis le feu à la maison d'autrui, est obligé de l'éteindre aussitôt qu'il s'en aperçoit. D'ailleurs, quoiqu'un homme qui, sans le savoir, fait tort à la réputation du prochain, ne soit pas, dans le commencement, la cause injuste de ce dommage, il le devient néanmoins ensuite, lorsque, s'apercevant de la

mauvaise opinion qu'il en a donnée, il ne fait pas tout ce qui dépend de lui pour réparer ce préjudice. Il s'ensuit de là que, lorsque celui qui a été diffamé en souffre du dommage, après que le détracteur a reconnu le mal qu'il lui a fait par erreur, ce dernier est tenu à la restitution, en cas qu'il ne répare pas sa faute autant qu'il le peut; parce que n'ôtant pas la cause du dommage qui vient de lui, il est censé vouloir le faire au prochain.

En second lieu, on est obligé de réparer le tort qu'on a fait à la réputation du prochain, même au péril de sa propre réputation; parce que, comme disent les théologiens : *in pari periculo, potior est conditio innocentis.* Bien plus, par la même raison, s'il y alloit de la vie de celui à qui l'on a injustement ôté la réputation, celui qui lui a fait ce tort seroit indispensablement tenu à le réparer, au péril même de sa propre vie : ce qui se doit entendre cependant, supposé que le détracteur, en déclarant son injustice, pût sauver l'innocent : car, s'il ne pouvoit le sauver, même en s'avouant coupable, il devroit se taire; parce que personne n'est obligé de souffrir un mal considérable, sans aucune utilité.

En troisième lieu, on est tenu de réparer le tort fait à la réputation du prochain, quoiqu'on n'ait découvert son crime secret qu'à une personne sage et capable de garder le secret : car, comme nous l'avons déjà remarqué, la discrétion et la sagesse de la personne à laquelle on apprend le crime d'autrui, n'empêchent pas que celui dont on dit du mal ne perde sa réputation dans son esprit, et l'estime qu'elle pouvoit en faire auparavant.

Quand on a ôté au prochain la réputation par une calomnie, en lui imposant un crime faux, l'on doit se dédire expressément et ouvertement, et même employer pour cela le serment, et se rétracter par acte devant notaire, s'il le faut, avouant que ce que l'on a dit est

faux, et faire en sorte que l'innocence de la personne calomniée soit reconnue. C'est pourquoi on ne doit point absoudre un détracteur, qu'il n'ait réparé son crime, à moins qu'on ne soit moralement assuré qu'il fera cette réparation au plutôt.

Si l'on a fait tort à la réputation du prochain par des médisances fondées sur la vérité, découvrant ce qui n'étoit pas connu, il faut, autant qu'on le peut, le réparer par des voies légitimes, et rétablir celui dont on a mal parlé, dans l'estime et la réputation où il étoit auparavant; mais on ne doit pas se dédire, car il n'est jamais permis de mentir. Il faut donc que l'auteur de cette médisance tâche de faire oublier le mal qu'il a publié d'une telle personne, en disant du bien d'elle en toutes les circonstances qui y seront favorables, en louant tout ce qui peut se louer en elle, en publiant tout le bien qu'il en connoît, et cela avec le zèle nécessaire pour effacer la mauvaise impression qu'il en avoit donnée; ce qui doit être fait, autant qu'il se pourra, devant les mêmes personnes qui ont entendu la médisance. Si l'on ne peut plus les revoir, il faut au moins parler avantageusement de cette personne, dans les occasions qui s'en présenteront.

Si une médisance, outre le tort qu'elle a fait à la réputation d'une personne, lui a encore causé un autre dommage, comme il arrive souvent, on est pareillement obligé à le réparer.

Ce sont là les moyens que l'on prescrit communément pour réparer les médisances. Il faut cependant avouer qu'ils sont souvent peu efficaces: car, si on loue un homme dont on a médit, en toute autre matière que celle de la médisance qui a été faite, c'est ne rien dire: de quoi servira, par exemple, de dire qu'un homme qu'on a accusé d'être un voleur, est sobre? N'est-ce pas toujours laisser l'idée de ses friponneries à ceux auxquels on les a apprises? peut-on dire que la réparation est égale au dommage? D'un autre côté,

comment louer une personne dans la même matière où on l'a diffamée, et lui attribuer une vertu contraire au vice qui est effectivement en elle? Peut-on dire, par exemple, d'un homme qu'on a accusé d'être un libertin et un débauché, qu'il est chaste? ne seroit-ce pas mentir? Réussit-on aussi toujours à réparer le mal qu'a fait une médisance, en disant *qu'on ne doit pas être cru, qu'on a diffamé injustement un homme meilleur que soi, qu'on a mal parlé.* Si cette espèce de réparation produit quelque effet sur l'esprit des personnes du petit peuple, elle est inutile avec des gens plus éclairés, qui savent que, quand un crime est faux, le calomniateur doit avouer *qu'il a menti, et se rétracter véritablement.*

On doit juger, par ce que nous venons de dire, combien il est difficile de satisfaire à ce qu'on doit pour les calomnies et les médisances; car qui est celui qui se résout facilement à se dédire, ou à avouer qu'il a eu tort de parler mal du prochain? Combien y a-t-il aussi de difficulté à faire l'estimation du préjudice et du dommage que les médisances ont causés? Est-il possible de connoître toutes les personnes qui ont eu connoissance d'une détraction, et dans l'esprit desquelles elle a détruit la réputation de celui contre qui elle a été faite? Enfin, est-il bien facile de dissuader ceux sur lesquels une calomnie ou une médisance a fait des impressions désavantageuses à la personne qu'on a calomniée ou dont on a médit? On doit encore en conclure qu'il y a très-peu de personnes, quoique ce vice soit très-commun, qui regardent la détraction comme elle doit être regardée: qu'il y en a encore moins qui se repentent comme il faut du mal qu'on leur a fait faire; et presqu'aucune qui le répare comme elle le doit. Enfin, la manière dont doit être faite la réparation d'une médisance, doit être différente selon les différentes personnes auxquelles elle doit être faite; et, si elle n'est pas suffisante, il vaut

mieux demander humblement pardon à celui qu'on a diffamé.

Ceux qui ont fait courir dans le public des libelles diffamatoires ou des écrits diffamans contre quelqu'un, sont donc obligés d'en répandre d'autres, qui réparent le mal que les premiers ont fait, et qui rétractent ce qu'ils ont avancé de faux ; ils doivent les faire distribuer dans les lieux où leurs médisances ont été divulguées.

C'est un péché, et contre la charité, et contre la justice, de découvrir le crime ou le défaut caché d'une personne, quoique déjà décriée par d'autres crimes ou d'autres défauts, avec lesquels celui que l'on découvre n'a aucune relation ; parce que c'est faire tort à sa réputation sur un fait à l'égard duquel elle étoit entière ; ainsi l'on est obligé alors à la réparation sur cet article : on ne peut donc, sans pécher grièvement, dire qu'une femme qui a été convaincue coupable d'adultère avec un tel homme, a depuis commis le même crime avec un autre ; mais, si ce que l'on découvre a rapport avec ce qui a déjà décrié cette personne, on ne pèche pas contre la justice en le disant. Ainsi l'on peut, sans blesser la justice, dire d'un homme convaincu publiquement d'ivrognerie, par exemple, qu'il est sans cesse en querelle avec sa femme, qu'il n'a pas de sa famille le soin qu'il doit en avoir. Cependant, il ne faut pas conclure de cette décision, qu'il n'y a pas de péché à raconter les défauts du prochain qui sont connus : on pèche toujours contre la charité, qui nous ordonne d'avoir autant de soin de la réputation du prochain que de la nôtre propre. Tout ce qu'on en peut conclure, est qu'on n'est pas obligé alors à réparation devant les hommes ; mais on n'en est pas moins coupable devant Dieu.

Une calomnie ou une médisance contre un mort, oblige à la réparation, parce que les défunts vivent dans la mémoire des hommes ; et l'on commet une

injustice contr'eux, quand on diminue la réputation qu'ils s'étoient acquise pendant leur vie.

Les héritiers d'un détracteur ne sont pas obligés de rétracter les médisances ou les calomnies qu'il a faites, pour réparer l'honneur de ceux qu'il a diffamés de son vivant. Cette obligation est personnelle et ne passe point aux héritiers; mais ils sont tenus de restituer tous les dommage que l'infamie qu'il a causée aux personnes contre lesquelles il a mal parlé, leur a attirés. Cette dernière obligation est réelle, et passe aux héritiers avec les biens de la succession, quand ces héritiers en ont une connoissance certaine.

Quand on a appris un crime certain et public à quelques habitans d'un lieu où il étoit déjà publiquement connu, mais qui l'ignoroient, l'on n'est pas obligé de réparer la réputation de celui qui l'a commis: car l'on n'a pas péché contre la justice, mais seulement contre la charité, puisque le coupable avoit perdu sa réputation par la notoriété de son crime. Lorsqu'il s'agit d'un crime condamné par une sentence publique contre le coupable, ce n'est pas pécher contre la justice d'en parler dans un lieu où ce crime étoit ignoré; parce que le juge qui condamne le criminel a intention, et il en a le droit, de le priver de sa réputation, en quelque lieu que ce soit, afin qu'il serve d'exemple et de frein aux malfaiteurs. Mais, en publiant le crime de cet homme où l'on ne le savoit pas, on pèche contre la charité, parce que c'est faire à un autre ce qu'on ne voudroit pas nous être fait: car il n'y a personne qui voulût qu'on lui ôtât sa réputation dans un lieu où, à la vérité, il n'y a aucun droit, mais où il la possède entière sans fraude et sans dol de sa part. Cependant, si cette sentence devoit être publiée, peu après le moment où l'on en a parlé, dans le lieu où l'on n'en avoit auparavant aucune connoissance, ce ne seroit pas un péché mortel d'en parler alors le premier, parce qu'il faut regarder comme un objet de peu de conséquence, que

la réputation du coupable soit décriée un moment plutôt ou un moment plus tard; à moins qu'en découvrant son crime avant qu'il ait été connu par la publication, on ne lui ait causé des dommages considérables dans son bien, dans ses emplois, etc. Ce péché pourroit encore être mortel, par le motif qui l'auroit fait publier.

Mais si la sentence ne devoit pas être proprement publique, parce que le juge n'a voulu la porter que pour qu'elle eût lieu dans un endroit particulier, par exemple, s'il s'agissoit d'une sentence portée contre un religieux, pour servir seulement dans sa communauté ou dans son ordre, alors ce seroit un péché grief, et contre la charité, et contre la justice, de parler ailleurs du crime du coupable; parce qu'on le diffame devant des personnes dans l'esprit desquelles il a droit qu'on ne détruise pas sa réputation; et de plus on décrie et l'on déshonore sans raison l'ordre dans lequel il est.

Si une sentence condamne un homme comme coupable d'un crime dont on le sait innocent, c'est un péché mortel de publier cette condamnation; parce que c'est diffamer un innocent, qui a droit à la conservation de sa réputation.

Quoiqu'un homme, véritablement coupable d'un crime, en ait été convaincu, ou par les témoins que l'on a produits contre lui, ou par son propre aveu, c'est un péché mortel d'en parler avant que la sentence ait été portée contre lui; parce que, quoique son crime ne soit pas censé secret, par rapport aux juges qui en sont informés, il l'est encore cependant pour le public, tandis qu'il n'y a point de sentence contre lui, les juges ne l'ayant pas encore privé de sa réputation. Cependant on ne croit pas que ce fût un péché mortel de parler, même avant la sentence qui doit le condamner, du crime dont cet homme est coupable, dans le lieu où il est déjà diffamé pour l'y

avoir commis; ou, si l'on est assuré que la sentence qui le condamnera doit suivre de près la révélation qu'on en fait.

Lorsque le crime qu'un homme a commis, n'est public que de la seule notoriété de fait, on pèche mortellement contre la charité et contre la justice, en le faisant connoître dans un lieu où, sans cela, l'on n'en auroit jamais entendu parler; parce que c'est violer sans raison le droit que le prochain a de conserver sa réputation, la notoriété de fait n'exigeant point que ce crime, qui est connu dans un seul endroit, soit publié partout, lorsqu'il n'y a pas de raison de le faire. C'est une injustice de vouloir diffamer une personne dans des lieux où peut-être sa conduite et la pénitence du mal qu'elle a fait ailleurs, lui auroit attiré de l'estime et de la considération; et de l'obliger de vivre infâme et déshonorée, partout où elle voudra se retirer.

Le détracteur qui ne peut restituer au prochain la réputation qu'il lui a fait perdre, est obligé de le dédommager, soit en lui donnant de l'argent, soit en lui procurant quelque avantage, ou par quelqu'autre moyen. *Quandò*, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 62. *a.* 2. *ad* 1.), *id quod ablatum est non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio, qualis possibilis est.*

Celui qui sollicite un autre à médire, qui l'y exhorte, qui lui témoigne que cela lui fait plaisir, qui l'interroge pour l'y exciter davantage, est obligé à réparer la réputation de la personne diffamée, lorsque le détracteur ne satisfait pas à cette obligation.

Si celui qui écoute une médisance est engagé par son devoir, à faire taire le détracteur, comme est un supérieur, il est obligé, à son défaut, à la réparation due à celui qui a été diffamé. A l'égard de celui que son devoir n'oblige pas à imposer silence au médisant, qui a seulement une secrète satisfaction de l'entendre,

il n'est pas obligé à faire la réparation ; parce qu'il ne pèche pas contre la justice, et qu'il ne coopère pas assez à la médisance (ce qui est cependant rare), pour être la cause du dommage qu'elle fait : et, quoiqu'il pèche contre la justice, en ce sens qu'il prend plaisir à un acte injuste, il n'y influe en rien; il pèche seulement mortellement contre la charité.

Lorsqu'on a fait tort à la réputation du prochain, on doit la rétablir, 1. au plutôt, parce qu'on ne peut retenir injustement le bien d'autrui, sur-tout lorsqu'il dépérit par le délai de la restitution; ce qui arrive à la réputation blessée, laquelle, faute d'une prompte réparation, va toujours en diminuant. 2. On doit la rétablir efficacement : car un dommage mal réparé, ou est toujours réellement le même, ou ne cesse au moins qu'en partie. 3. On doit la rétablir devant tous ceux auxquels est parvenue la diffamation ; soit qu'ils tiennent du détracteur même le mal qui a été dit, soit qu'ils le tiennent des personnes qui l'ont appris du détracteur : et comme il est difficile, lorsqu'on a médit du prochain, de connoître tous ceux auxquels est parvenue la diffamation que l'on a faite, il s'ensuit de là qu'un détracteur doit, autant qu'il est possible, quand ce qu'il a dit a été publié, rendre sa rétractation publique.

Il y a cependant plusieurs causes qui exemptent de réparer le mal fait par une diffamation : telles sont, 1. l'impuissance physique, parce que personne n'est tenu à l'impossible.

2. L'impuissance morale, c'est-à-dire, lorsqu'on ne peut le faire sans en souffrir un dommage beaucoup plus considérable que celui que l'on a causé par la détraction, par exemple, sans s'exposer à perdre la vie; à moins toutefois que la personne diffamée ne coure le même risque par la médisance ou la calomnie qui a été faite contre elle.

3. L'inutilité de la réparation. Ainsi l'on n'y doit pas obliger

obliger celui qui a découvert un crime qui est devenu public depuis, soit par la notoriété de droit, soit par la notoriété de fait. On n'y doit pas obliger celui qui n'a fait aucun tort à la personne dont il a médit ou qu'il a calomniée, quoiqu'il ait eu intention de lui nuire par-là, comme il arrive quand on n'a ajouté aucune foi à ce qu'a dit le détracteur; quand ceux qui ont entendu la médisance ou la calomnie, loin de l'écouter, l'ont combattue et rejetée, ou imposé silence à celui qui a osé la soutenir; quand la personne qui a été calomniée a été depuis déclarée innocente par un jugement public; ce qui n'exempte cependant pas le détracteur de faire une satisfaction personnelle à celui auquel il a voulu nuire, selon que l'injure qu'il lui a faite est personnelle. Bien plus, si (ce qui n'arrive que trop souvent) la détraction que l'on a faite avant ce jugement, avoit donné à certains esprits malins et prompts à penser mal des autres, des soupçons et des doutes désavantageux à celui dont on a mal parlé, que la sentence qui l'a déclaré ensuite innocent, n'eût pas effacés, on est tenu de faire tout son possible pour dissiper ces mauvaises idées, et de réparer le préjudice que l'on a causé par-là à celui dont on a mal parlé.

La réparation est encore inutile, lorsque la détraction n'a pas diffamé celui contre qui elle a été faite, parce que ce qui a été dit ne lui a fait aucun tort, eu égard à sa condition, selon la manière ordinaire de penser des hommes, quoiqu'il eût pu porter préjudice à un autre d'une condition différente.

4. Lorsque la détraction est si ancienne, que l'oubli a effacé toutes les mauvaises impressions qu'elle avoit faites, il vaut mieux garder le silence que de réveiller les mauvaises idées dont cette détraction a été la cause, et de risquer de rappeler dans la mémoire le mal qu'on a dit autrefois contre celui qu'elle regardoit. Cependant, comme il arrive souvent qu'une ca-

lomnie est comme un feu caché sous la cendre, et qu'elle est plutôt couverte qu'éteinte, il faut, si l'on s'en aperçoit, ne rien oublier pour la rétracter. Ces choses peuvent se connoître et se juger par les circonstances : par exemple, a-t-on diffamé autrefois une fille, pour une faute considérable qu'elle avoit faite? si on l'estime comme auparavant, et qu'elle soit admise dans les compagnies de celles de son sexe qui sont vertueuses, en sorte qu'on l'y regarde plutôt comme une fille qui s'est conduite sagement, que comme une personne qui a réparé par sa pénitence le mal qu'elle avoit fait, c'est une preuve que l'idée de la faute dont on l'avoit accusée, est entièrement effacée : mais si on ne la regarde pas du même œil que celles qui sont sans reproche, on doit en conclure que les mauvaises idées qu'on en avoit données subsistent encore. Quoique l'on ne soit pas obligé de tâcher de rétablir la réputation d'une personne, lorsque l'oubli a effacé les mauvaises impressions d'une détraction, l'on n'est pas pour cela dispensé de réparer les autres dommages qu'elle a causés. Enfin, lorsque l'infamie dont on a couvert une personne se rappelle, il y a de nouveau obligation de la réparer.

5. Un détracteur n'est plus obligé à la réparation, lorsque celui à la réputation duquel il a fait tort, l'en a exempté. Mais il faut, 1. que cette remise de l'offensé ait été faite librement, véritablement, et non en apparence; c'est pourquoi lorsqu'un homme, après avoir mal parlé d'un autre, devient ensuite son ami, il n'est pas pour cela dispensé de rétablir sa réputation. 2. Afin qu'un homme puisse exempter un détracteur de la réparation qu'il lui doit, il faut que cette remise ne tourne pas au préjudice des autres : ainsi elle ne dépend pas de lui, lorsque la diffamation d'un autre est attachée à la sienne; parce que, quoiqu'il puisse renoncer à son droit, il ne peut renoncer au droit d'autrui; c'est pour cela qu'un religieux ne peut

dispenser celui qui l'a déshonoré, de lui faire la réparation qui lui est due, lorsqu'il ne peut être diffamé sans que son ordre le soit. Il en est de même de celui qui est accusé d'un crime dont il ne peut paroître coupable sans scandaliser considérablement et sans faire murmurer le public. Un homme public, comme un évêque, un curé, un magistrat, ne peut pas ne pas exiger la réparation qui lui est due pour avoir été diffamé; parce qu'il a besoin que sa réputation soit entière et sans tache, pour pouvoir remplir ses fonctions dignement et utilement, et pour bien gouverner ceux qui sont soumis à son autorité. C'est de ces sortes de personnes qu'on doit entendre ce que dit saint Augustin : *conscientia necessaria est tibi, fama proximo tuo : qui fidens conscientiâ suâ negligit famam, crudelis est.* Et saint Grégoire le Grand, dans une homélie sur Ezéchiel, dit : *linguas detrahentium debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat ; aliquandò autem compescere, ne dùm de nobis mala disseminant, eorum qui audire nos ad bona poterant, corda innocentium corrumpant.* Saint Thomas ajoute que quelquefois même on ne doit point exempter le détracteur de la réparation à laquelle il est obligé, *propter bonum ejus qui contumeliam infert, ne de cætero talia attentet.*

On demande si la compensation a lieu, lorsqu'il s'agit de réparer le tort fait à la réputation du prochain : ce qui doit s'entendre de deux manières. 1. Si, pour avoir contribué à faire estimer une personne plus qu'elle ne l'étoit, on est exempt par-là de réparer le tort qu'on lui a fait auparavant en la diffamant dans une autre occasion. 2. Si l'on est dispensé de restituer la réputation de celui qui a noirci de son côté la nôtre.

Nous répondons que la compensation n'a pas lieu dans le premier cas : car, si l'augmentation de la bonne réputation qu'on a procurée à celui qu'on a diffamé

auparavant, est dans la même espèce que la diffamation; par exemple, si, après avoir publié qu'un homme étoit un voleur, on réussit ensuite à le faire reconnoître pour un homme d'honneur et de probité, cela ne s'appelle pas compensation, mais rétractation du mal qu'on en avoit dit. Si, au contraire, on lui procure une meilleure réputation sur une autre chose que celle sur laquelle on l'avoit diffamé; par exemple, si après avoir dit qu'un homme est un adultère, on fait connoître sa libéralité, on n'en est pas moins obligé à réparer le tort qu'on lui a fait en premier lieu, parce qu'il n'en reste pas moins diffamé, quant à l'adultère dont on l'a accusé; ainsi la compensation n'a pas alors lieu, le bien qu'on lui a fait en le louant d'une vertu, ne réparant pas le dommage qu'il souffre du mal qu'on en a dit auparavant.

A l'égard du second cas, nous disons, 1. qu'il est certain, que c'est un péché mortel contre la justice, lorsque, pour défendre sa réputation, on impute un faux crime à celui par qui elle est attaquée. C'est pourquoi le pape Innocent XI. a condamné cette proposition : *probabile est non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat : et si hoc non sit probabile, vix ulla erit opinio probabilis in theologiâ.* Proposition dont le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a déclaré la doctrine fausse, téméraire, scandaleuse, erronée; en ajoutant qu'elle ouvre une grande porte aux calomniateurs et aux imposteurs.

2. Il est certain qu'on ne peut, sans un péché grief, diffamer quelqu'un précisément parce qu'il nous diffame, ni lui rendre la pareille, sous prétexte même de le faire passer pour un méchant homme et un calomniateur : *ne rendez à personne le mal pour le mal*, nous dit saint Pierre (1. *Ep. c.* 3. *v.* 9), *ni l'injure pour l'injure, mais donnez plutôt des bénédictions.* Rien n'est plus contraire aux préceptes

de Jésus-Christ, *qui*, comme dit encore saint Pierre (1. *Ep. c.* 2.), *a souffert pour nous en nous laissant son exemple, afin que nous marchions sur ses pas, lui qui n'a point commis de péché; qui, lorsqu'on lui donnoit des malédictions, ne répondoit point par des malédictions; qui, dans les douleurs qu'il souffroit, ne faisoit point de menaces, mais qui s'abandonnoit à celui qui le jugeoit injustement.* Ces sortes de récriminations ne rétablissent pas d'ailleurs notre réputation : et il n'est pas permis de brûler la maison de quelqu'un qui a brûlé la nôtre. C'est une pure vengeance de porter préjudice à un autre, lorsque le dommage qu'on lui cause ne répare pas celui qu'on en a reçu.

Cependant, comme chacun a droit de défendre sa réputation contre celui qui l'attaque injustement, il est permis de découvrir ce qui sert à le récuser. Ainsi l'on peut faire connoître qu'il a été faux témoin dans une autre occasion, ou qu'il est parjure; n'en usant ainsi que par la nécessité indispensable où l'on se trouve de défendre son honneur et sa vie. On doit néanmoins observer que, pour pouvoir en agir ainsi, il faut, 1. n'avoir point d'autre moyen pour se justifier : car, si l'on pouvoit le faire par quelqu'autre voie, comme par le secours d'autres témoins, ou par le serment, ou en prouvant l'*alibi*, ce ne seroit plus alors une nécessité de découvrir le crime de ce faux témoin, et l'on ne pourroit le faire sans péché. 2. Il faut que le crime qu'on propose pour motif de récuser un homme qui attaque injustement notre réputation, puisse servir à nous justifier et à faire voir qu'on ne doit point ajouter foi à ce qu'il dit, et qu'il ne mérite aucune créance : car si c'étoit un crime qui n'eût aucun rapport à notre justification, on ne pourroit en parler sans péché, et sans être obligé à réparer le tort qu'on lui auroit causé sans nécessité et

sans raison ; à moins qu'on ne fût obligé de le déclarer au juge qui interrogeroit là-dessus.

3. Il est encore certain que deux personnes qui se sont diffamées réciproquement, peuvent se remettre mutuellement l'obligation de réparation qu'elles ont contractée l'une envers l'autre, si elles sont de condition égale, à moins que leur diffamation n'en intéresse d'autres ; parce que toutes les deux sont maîtresses de leurs droits. Cette remise de réparation se suppose même facilement, lorsque la diffamation a été égale.

Si l'une des deux refuse de faire à l'autre la réparation qu'elle lui doit, celle-ci est dispensée de lui en faire aucune, supposé toujours qu'elles soient de condition égale, et que la diffamation réciproque le soit pareillement ; parce que l'une n'est pas plus obligée que l'autre à la réparation, et que ceux qui sont à l'égard l'un de l'autre, coupables de crimes dont la malice est égale peuvent, par une compensation mutuelle, être excusés de la réparation qu'ils se doivent : *paria crimina compensatione mutuâ delentur.* Néanmoins si, nonobstant le refus que l'un des deux fait de réparer l'honneur qu'il a ôté à l'autre, celui-ci lui fait réparation, dès-là l'autre est obligé devant Dieu à réparer aussi, de sa part, la réputation de ce dernier.

Nous avons observé, *si ces deux personnes sont d'égale condition, et que leur diffamation réciproque le soit aussi :* car, s'il y avoit une inégalité considérable de condition, ou que l'une eût souffert un plus grand dommage que l'autre, celui qui auroit fait le plus de mal, ou qui seroit de condition inférieure, ne pourroit user du droit de compensation.

Cette compensation, ou remise mutuelle du tort que se sont réciproquement fait deux personnes, ne peut se faire, s'il devoit en arriver du scandale.

Lorsqu'on parle du prochain en sa présence, en l'offensant par des injures, par des moqueries et railleries piquantes, ou en l'insultant en face ; ou par des reproches qu'on lui fait de certains vices qu'on lui

attribue, soit faux, soit véritables, ou par des marques de mépris, c'est ce qu'on appelle *contumélie*, outrage, ignominie, qui proprement blesse l'honneur du prochain.

Quoique, dans le langage ordinaire, on confonde souvent l'honneur et la réputation, en se servant indifféremment de ces deux termes, néanmoins ce sont en effet deux choses différentes; et, quoiqu'on ne puisse pas nuire à la réputation du prochain, sans lui nuire aussi dans son honneur, on peut pourtant agir contre l'honneur, sans nuire à la réputation; comme si l'on maltraite quelqu'un de paroles sans que personne le sache. Ainsi, pour faire la différence entre ces deux biens, il est bon de remarquer que la bonne réputation n'est autre chose que l'estime générale que les hommes font de quelqu'un; l'honneur est un témoignage de l'excellence du prochain, ou plutôt une marque du respect que l'on a pour quelqu'un, ou un témoignage du cas que l'on fait de lui pour quelque bonne qualité qu'il a. Cela supposé, on voit, qu'à proprement parler, on fait tort à quelqu'un dans son honneur, lorsqu'on le maltraite en sa personne ou en celle de ses proches et même de ses domestiques, par des paroles injurieuses ou par des coups; ou lorsqu'on ne lui rend pas l'honneur et la déférence qui lui est légitimement due en quelque manière que ce soit. On agit aussi contre l'honneur du prochain, lorsqu'on porte préjudice à sa réputation, parce que l'un suit de l'autre.

La contumélie est d'elle-même un péché plus grief que la médisance: elle est de sa nature péché mortel: *qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennæ ignis.* Saint Paul regarde comme dignes de mort *les outrageux*, qu'il appelle *contumeliosos* (*Rom. c.* 1. *v.* 30-32.). C'est pourquoi il faut l'exprimer dans la confession; et elle oblige à une plus grande satisfaction que la médisance: car, quand on a médit, il suffit d'effacer les mauvaises impressions qu'on a données de

la personne dont on a mal parlé; puisque par-là on lui rend sa réputation, qui est tout ce qu'on lui a ôté; mais, quand on a ajouté des injures, il ne suffit pas de réparer la réputation dans l'esprit des auditeurs, il faut encore réparer l'honneur de la personne offensée, par quelque soumission qui soit comme une restitution de l'honneur que lui ont ôté les injures qu'on lui a dites.

Les railleries choquantes et piquantes approchent fort de la contumélie. Quand même le vice ou le défaut dont on raille le prochain, seroit public, et qu'ainsi on puisse alléguer qu'on ne lui ôte pas sa réputation, déjà perdue là-dessus, on pèche néanmoins contre la charité, si l'on fait ces railleries par haine, ou avec une espèce de joie de la disgrace du prochain; et l'on pèche encore contre l'humilité, si on les fait pour s'élever au-dessus de lui.

Il est du devoir du confesseur de faire expliquer au pénitent, qui s'accuse d'avoir dit des injures ou fait des railleries piquantes, de quelle nature étoient ces injures ou ces railleries; si les personnes offensées étoient des personnes de probité, ou en avoient la réputation; par quel motif on a dit ces injures ou ces railleries; en présence de qui et à qui on les a dites. La contumélie doit être regardée comme péché mortel, quoique ce qu'on a dit pour blesser le prochain soit de peu de conséquence, si l'on a eu l'intention, en le disant, de l'offenser grièvement, ou si la qualité de la personne offensée doit faire regarder l'offense comme grève.

On entend ordinairement par jugement téméraire, celui qui est désavantageux au prochain, et qui n'est fondé sur aucune raison légitime et suffisante; c'est pourquoi on les appelle téméraires: or, il y a comme trois degrés de jugemens téméraires, savoir: le doute, le soupçon et le jugement.

On doute témérairement, quand on est tenu en suspens par diverses raisons de part et d'autre, qui ne

méritent pas que notre esprit soit empêché de prononcer en faveur du prochain; mais, dans le fonds, on ne prononce ni pour ni contre.

On soupçonne témérairement, lorsque, sur quelques légères apparences qui ne sont pas même des raisons probables, on est plus porté à croire qu'une personne a fait ou dit quelque mal, quoiqu'on ne le juge pas absolument, et qu'on n'assure rien de positif.

On juge témérairement du prochain, lorsqu'on croit effectivement qu'une personne a fait ou dit quelque mal, quoiqu'on n'ait aucune raison suffisante et convaincante pour appuyer le jugement qu'on porte contr'elle; lorsqu'on ne fonde son jugement que sur des indices légers ou des raisons probables, lesquelles n'empêchent pas qu'il ne reste un doute qui fait appréhender qu'on ne juge injustement, nonobstant lequel doute on décide en son esprit comme si la chose étoit assurée.

Les jugemens et les soupçons téméraires sont mauvais en eux-mêmes, et naissent ordinairement d'une malignité secrète: car une âme maligne se plaît à penser mal des autres. Ces péchés sont opposés à la justice et à la charité : ils sont opposés à la justice, parce qu'ils diminuent, dans l'esprit de celui qui les forme, la réputation du prochain, lequel a droit d'exiger qu'on pense bien de lui, tandis que sa malice ne s'est point fait connoître au dehors par des preuves certaines; ces péchés sont opposés à la charité, *qui ne soupçonne point le mal*, dit saint Paul (1. *Cor.* 13. 5.). Aussi Jésus-Christ nous dit-il : *ne jugez point, et vous ne serez point jugés* (*Luc.* 6.). *Ne jugez point selon l'apparence* (*Joan.* 7.). Et saint Jacques nous enseigne *que celui qui parle mal de son frère et qui le juge à tort, parle contre la loi, et juge la loi* (*Ep.* 4. 11.). *Ne blâmez personne avant que de vous être bien informé s'il est coupable*, nous dit encore le Saint-Esprit (*Eccli.* 11. 7.).

Afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut, 1. qu'il soit véritablement téméraire.

2. Il faut qu'il soit fait avec advertance et délibération ; c'est-à-dire que, quand il vient dans l'esprit une mauvaise pensée contre le prochain, on croie ce mal, quoiqu'on s'aperçoive que c'est sur de légers indices et de foibles apparences. Les indices et les apparences doivent passer pour légers et pour foibles, lorsque toutes les circonstances du temps, du lieu et de la personne ne sont pas suffisantes pour déterminer un homme prudent et sage à juger ou à soupçonner mal du prochain : mais, si ces circonstances sont assez fortes pour déterminer un homme prudent et sage à juger mal du prochain, ce sont des preuves suffisantes pour ne point excuser la personne dont on juge ; et alors le jugement n'est ni téméraire ni criminel. Ainsi ce seroit juger témérairement, en voyant un homme entrer avec une échelle par une fenêtre, dans une maison, en plein jour et devant tout le monde, de croire qu'il va y voler ou faire quelqu'autre action criminelle ; il n'en seroit pas de même, si on le voyoit agir de la même manière pendant la nuit et à la dérobée ; alors il peut, à juste titre, nous être suspect. Lorsque le Seigneur nous a défendu de juger, remarque saint Augustin (*Lib.* 2. *de Serm. Dom. in monte*, *cap.* 10.), il ne nous a pas défendu de juger des choses claires et manifestes, mais des choses obscures, dont il veut qu'on lui laisse le jugement : *de manifestis nobis judicare permittitur..... de occultis verò Deo judicium relinquamus.*

3. Afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut que le mal qu'on pense du prochain soit considérable ; et que, selon la commune opinion des hommes, il fasse un préjudice notable à sa réputation ; ce que l'on juge par les circonstances du temps, du lieu et des personnes.

Les suites des jugemens téméraires sont bien à

craindre, étant ordinairement très-mauvaises : les jugemens téméraires sont souvent des sources de prévention, d'aversion et de médisance; souvent ils éteignent la charité dans ceux à qui on les communique, et encore plus dans ceux dont on les forme, lorsqu'ils viennent à s'en apercevoir.

Nous avons dit qu'afin que le jugement téméraire soit un péché mortel, il faut qu'il soit *véritablement téméraire ;* parce qu'il peut arriver quelquefois qu'on ne pèche que véniellement, ou qu'on ne pèche point en jugeant mentalement contre le prochain. On ne pèche que véniellement, si la témérité n'est pas notable, c'est-à-dire, si les motifs qu'on a de juger sont presque suffisans, quoiqu'ils ne le soient pas tout-à-fait; ainsi, si la témérité du jugement n'est pas considérable, le péché est léger : il faut en dire de même lorsqu'on juge sans y faire assez de réflexion. Bien plus, il n'y a point de péché, si le jugement ne vient que d'une pure vivacité d'esprit, et sans que la volonté y ait eu part: car alors ce n'est pas tant un jugement qu'une simple pensée qui saisit l'esprit, si on la rejette dès qu'on l'aperçoit; et ce qui le prouve, c'est que si l'on pouvoit interroger là-dessus ceux qui en ont eu de telles, ils répondroient qu'ils ne pensent ni ne veulent penser aucun mal de ceux dont ils ont eu de pareilles idées. C'est pourquoi un confesseur ne doit pas regarder d'abord comme coupable de péché mortel, un pénitent qui craint d'avoir péché mortellement, parce qu'il a fait un jugement téméraire; il faut considérer son état et ses dispositions. Si c'est une personne qui pense à son salut, qui est d'une conscience timorée, qui croit qu'elle n'eût pas consenti à la pensée qu'elle a eue, si elle eût aperçu que c'étoit un jugement téméraire, on ne doit pas croire qu'elle ait péché mortellement, quand même la pensée auroit duré longtemps. Mais il n'en faut pas juger de même si le pénitent pense peu à son salut, et est sujet à critiquer

volontiers la conduite des autres : il y a au moins à douter qu'il a péché mortellement, s'il doute de son consentement au jugement téméraire.

Enfin, le jugement téméraire n'est que péché véniel, s'il est fait en matière peu importante, c'est-à-dire, qui ne porte aucun préjudice considérable à la réputation du prochain, pourvu toutefois que le motif qui porte à mal juger ne le rende pas péché mortel.

Lorsqu'on communique à d'autres les jugemens ou les soupçons que l'on a de la mauvaise conduite du prochain, soit qu'on les dise par malignité, par haine ou par légèreté, c'est un plus grand péché que quand on ne fait que juger ou soupçonner mal du prochain. Il n'y a pourtant point de péché à dire à d'autres les jugemens ou les soupçons désavantageux qu'on fait du prochain, quand on y est obligé pour faire par-là un bien, ou pour empêcher un mal, et qu'on n'a aucun dessein de nuire au prochain.

Le soupçon téméraire, fondé sur des indices légers, qui est fait avec une entière délibération, et en matière importante, est péché mortel; parce qu'il tend au mépris injuste du prochain, et qu'il est sans fondement contraire à sa réputation : car le prochain a droit d'exiger qu'on ait bonne opinion de lui, tandis qu'il ne paroît pas des raisons suffisantes pour le faire croire coupable : or, c'est violer ce droit, non-seulement d'en juger mal sur de légers indices, mais encore d'être volontairement plus porté à en croire le mal que le bien sur de pareils fondemens. On doit encore regarder comme péchant mortellement, celui qui, par malignité de cœur, ou par une grande aversion qu'il a contre le prochain, le soupçonne de mal; ou qui, sur un soupçon, le méprise comme s'il étoit véritablement criminel.

Le soupçon téméraire qui n'est pas pleinement délibéré, ou qui n'est qu'en matière légère, n'est qu'un péché véniel. Il faut en dire de même de celui qui ne

vient que d'une erreur de l'entendement, qui fait regarder comme suffisantes les raisons sur lesquelles il est fondé. Ce sont les soupçons, ou qui ne sont pas pleinement délibérés, ou qui viennent d'une erreur de l'entendement, que saint Augustin regarde comme une tentation humaine si ordinaire aux hommes, qu'il leur est presqu'impossible de les éviter.

Lorsque le prochain fait quelque action, de la bonté ou de la malice de laquelle il y a lieu de douter, c'est-à-dire, qui peut s'expliquer en bonne ou mauvaise part, on peut entièrement suspendre son jugement, sans rien décider ni pour ni contre; et c'est le parti qu'on doit prendre ordinairement lorsqu'il s'agit de choses qui ne nous regardent pas, pour ne pas risquer de se tromper. Mais, s'il faut juger de ces sortes d'actions douteuses, on doit interpréter le doute en bonne part, et juger en faveur du prochain, auquel ce seroit faire injure de le condamner et de le mépriser sur de foibles conjectures : *ea facta*, dit saint Augustin (*Lib.* 2. *de serm. Dom. in monte*, *c.* 18.), *quæ dubium est quo animo fiant*, *in meliorem partem interpretemur.*

Le doute téméraire contraire au prochain, s'il est pleinement délibéré, et en matière importante, est un péché mortel, parce qu'il viole le droit que chacun a de conserver sa réputation, lorsqu'il n'y a pas des raisons suffisantes de révoquer en doute sa probité : il n'y a personne qui ne se croie grièvement offensé par de pareils doutes. Mais il ne faut regarder le doute téméraire que comme péché véniel, s'il n'est pas pleinement délibéré, ou s'il n'est qu'en matière de peu de conséquence.

Mais il y a un doute qui, bien loin d'être blâmable, est un acte de prudence et de précaution nécessaire, qui fait prendre des mesures pour ne pas manquer à son devoir; tel est celui de ceux qui sont chargés de veiller sur leurs inférieurs. Ils s'en défient et présupposent tout ce qui peut arriver, afin d'empêcher les

inférieurs de se corrompre et de faire du mal, ou pour les engager à faire le bien auquel ils sont obligés. Ils n'offensent pas la personne, quand ils conservent la bonne opinion qu'on doit avoir du prochain, lorsqu'il n'a point donné sujet de douter de sa probité; mais ils doivent prendre garde que la malignité ne se couvre d'un voile de nécessité. La précaution fait partie de la prudence.

Ainsi, quand il s'agit d'éviter un dommage, ou de se préserver d'un mal qu'on peut craindre, ou d'empêcher que d'autres personnes sur lesquelles on a autorité n'offensent Dieu, on peut, sans porter un jugement désavantageux du prochain, prendre des mesures pour y réussir : on y est même obligé lorsqu'on est supérieur, et qu'il s'agit de choses essentielles pour la gloire de Dieu et le salut de ceux que l'on est chargé de conduire.

Pour apprendre à éviter les soupçons et les jugemens téméraires, les confesseurs doivent dire à leur pénitens, qu'un des meilleurs moyens est de s'accoutumer à se juger et à se reprendre soi-même, à s'occuper de son propre amendement plutôt qu'à censurer les autres. On s'expose à faire souvent des jugemens téméraires, quand on est facile à reprendre tout ce qu'on voit; qu'on est plus porté à blâmer et à condamner les autres, qu'à les instruire et à les corriger; ce qui vient proprement d'orgueil, d'envie ou de mépris.

Outre cela, il est important de se faire une espèce d'habitude de se défier de ses propres lumières, même lorsqu'on voit une chose qui paroît tout-à-fait mauvaise, et qu'on ne peut pour lors trouver de bonnes raisons pour l'excuser. Si l'on a quelque autorité, et qu'on se trouve obligé de mettre l'ordre et de corriger les fautes de personnes qui nous sont soumises, il faut user d'une grande précaution avant que de les condamner, même dans notre esprit; et imiter Job qui

dit de lui-même (*Cap.* 14.) : *causam quam nesciebam diligentissimè investigabam.* Saint Grégoire conclut de ces paroles, *qu'il ne faut jamais juger les choses avec précipitation et avant de les avoir examinées, pour ne pas s'exposer à en juger témérairement et à se laisser émouvoir aux moindres choses que l'on entend, en ajoutant trop aisément foi à ce qui se dit sans preuves. Or, nous craindrons de tomber dans cette faute*, ajoute ce grand pape, *si nous considérons attentivement la conduite même de Dieu..... Lui, devant les yeux duquel tout est à nu et à découvert, ne voulut pas condamner les peuples de Sodome, sur le simple bruit des grands crimes qu'ils commettoient.* Je descendrai, *dit le Seigneur*, et je verrai si les œuvres répondent à ce cri qui est venu jusqu'à moi, pour savoir si cela est ainsi, ou si cela n'est pas. *Pourquoi le Seigneur, qui est tout-puissant et qui sait tout, semble-t-il douter d'une chose avant qu'elle soit prouvée; sinon afin de nous apprendre, par son exemple, à ne pas croire légèrement le mal qu'on nous dit des autres, avant que de nous en être bien assurés?*

Lorsque le confesseur rencontre quelque pénitent soupçonneux et facile à juger témérairement, il doit lui donner pour pratique ordinaire, ou même quelquefois pour pénitence médicinale, de se dire intérieurement chaque fois qu'il se sent porté à juger : *Cela ne me regarde pas ; mon Dieu, c'est à vous à en juger, et non à moi.*

De la Réparation du tort fait au Prochain, dans ses biens et possessions, par Larcin ou Rapine.

Le larcin est l'usurpation ou l'enlèvement secret et injuste du bien d'autrui, contre la volonté de celui

auquel il appartient, et qui a raison de ne pas vouloir qu'on l'en prive.

Le larcin se subdivise en plusieurs espèces, selon la qualité des choses que l'on prend. Si c'est le bien d'un particulier, c'est un simple larcin. Si l'on prend les deniers publics, c'est un péculat. Si l'on emmène en servitude un homme libre, ou si l'on suborne et enlève un esclave à son maître, ou si l'on vole un enfant à son père, on est plagiaire. Si l'on dérobe un ou plusieurs animaux, soit dans les pâturages ou ailleurs, c'est un crime qui n'a point de nom propre parmi nous, et qui, dans le droit romain, est appelé *Abigeatus*.

Si l'on prend une chose sacrée ou une chose non sacrée dans un lieu sacré, c'est un sacrilége; parce qu'on viole ce qui est consacré à Dieu. Il est à remarquer que, par une chose sacrée, on entend non-seulement tout ce qui est sacré en soi, comme la sainte Eucharistie, ou par une consécration spéciale, comme sont les calices et les patènes, mais encore tout ce qui est bénit et dédié au culte de Dieu, comme sont les ciboires, les croix d'église, les nappes d'autel, les aubes, les autres ornemens, les reliques des Saints, leurs figures ou images qui sont dans les églises et dans les oratoires des monastères et des hôpitaux, lorsqu'ils ont été bénits par l'autorité des évêques. Mais, par les lieux sacrés, l'on n'entend pas les lieux où demeurent les réguliers. Lorsque le larcin se commet non-seulement dans un lieu saint, mais aussi que la chose dérobée est une chose sacrée, le crime est plus grand; et le pénitent doit l'expliquer en s'en confessant.

On regarde comme sacriléges, ceux qui retiennent ou emploient à d'autres usages les biens destinés pour l'entretien du service divin, des églises ou d'autres lieux saints, des ministres des autels ou des pauvres. Ainsi, ceux qui ont l'administration des revenus destinés pour l'entretien ou fourniture des ornemens et luminaires

des

des églises, ou d'autres choses semblables, qui les dissipent ou les emploient aux affaires temporelles des paroisses, ou à d'autres usages qu'à ceux auxquels ils sont destinés, commettent un sacrilége, dit le concile de Rouen, en 1581.

De toutes les sortes de larcins que nous avons distinguées ci-dessus, il n'y a que le sacrilége qui soit d'une espèce moralement différente de celle du simple larcin; les autres n'en diffèrent que matériellement.

Le larcin est, de sa nature, un péché mortel très-opposé au droit naturel, à la justice et à la charité : *ni les voleurs, ni ceux qui ravissent le bien d'autrui ne posséderont point le royaume de Dieu*, nous dit saint Paul (1. *Cor.* 6. 10.). *Malheur à celui qui amasse ce qui ne lui appartient pas*, dit le prophète (*Habac.* 2. 6.).

Cependant, lorsque la chose que l'on prend est peu importante, et qu'elle ne cause que très-peu de dommage au prochain, le larcin n'est que péché véniel; parce que ce qui est de peu de conséquence est estimé comme rien; en sorte que celui à qui on la prend ne regarde pas comme un dommage d'en être privé, et que celui qui la prend peut présumer que le maître de cette chose n'en sera pas considérablement fâché.

Le larcin d'une chose de peu de conséquence en elle-même, peut néanmoins être un péché mortel, 1. à cause du dommage naissant, ou du lucre cessant, par rapport à celui à qui on l'a prise : tel seroit le cas où l'on prendroit à un peintre son pinceau, si faute d'être en état d'en avoir un autre, comme il pourroit aisément arriver s'il étoit dans un vaisseau faisant route en pleine mer, il ne pouvoit par-là achever un ouvrage auquel il se seroit engagé. 2. Le larcin d'une chose de peu de conséquence en elle-même, peut être un péché mortel, à cause du chagrin qu'il cause à celui auquel elle a été prise, et qui ne peut se résoudre à s'en voir privé, tant elle lui étoit chère; et alors le péché sera d'autant plus

grief, qu'on aura connu davantage, en la prenant, l'attachement qu'il y avoit. 3. A cause du scandale; par exemple, si on la prend à un homme que l'on prévoit et que l'on sait devoir jurer le nom de Dieu, ou blasphémer par la colère où il sera. 4. A cause de la mauvaise intention qu'on a eue en prenant cette chose de peu de conséquence; par exemple, d'en voler une beaucoup plus considérable, et de causer un plus grand dommage à celui à qui on l'a prise, si on l'avoit pu : c'est sur quoi il faut interroger les pénitens qui s'accusent de n'avoir fait qu'un larcin de peu de conséquence : car alors, dit saint Jerôme, *non quod furatum est, sed animus furantis attenditur.* Il faut cependant observer que, dans tous ces cas, le péché deviendroit mortel, plutôt à raison du dommage injuste qu'il auroit causé, ou des péchés qu'il auroit fait faire à celui qui auroit été volé, ou de la mauvaise intention de celui qui auroit fait le larcin, qu'à cause du larcin pris en lui-même. C'est pourquoi, s'il y avoit une excommunication attachée au péché de larcin considérable, ou s'il étoit un péché réservé, ces sortes de circonstances ne feroient point encourir l'excommunication, et la réserve n'auroit pas lieu, si le larcin n'étoit pas d'ailleurs de conséquence en lui-même.

Il n'est pas facile de fixer la valeur dont doit être une chose volée, pour qu'elle soit la matière d'un péché mortel. Cela n'est déterminé ni par le droit naturel, ni par le droit divin ou humain; mais il doit être réglé suivant l'avis d'un homme sage et prudent. Pour en juger, il faut non-seulement regarder la chose en elle-même, mais encore faire attention aux circonstances de la personne à qui la chose appartient, du temps, du lieu. Il y a des temps et des lieux, où l'argent est plus rare ou plus commun; où les choses qu'on peut voler sont plus ou moins chères. Presque tous les théologiens conviennent qu'il y a une certaine quantité ou valeur qui suffit pour rendre le larcin péché mortel, de quelque

condition que soit celui à qui le vol est fait; et qu'il y en a une autre qui est relative, c'est-à-dire, qui rend le larcin péché mortel s'il est fait à certaines personnes, et qui le rend péché véniel seulement s'il est fait à d'autres. Par exemple, on peut pécher mortellement en prenant un seul sou à un homme qui n'a que cela pour vivre; ou un outil à un artisan, dans un temps et dans un lieu où il ne peut en avoir un autre pour gagner sa vie.

On ne peut pas dire qu'on ne soit pas coupable du crime de larcin, quand on ne dérobe qu'à des gens riches, sur ce fondement que, quelque notable que soit la chose qu'on leur a prise, ils en souffrent si peu de dommage, qu'à peine ils s'en aperçoivent, et qu'ils s'en passent sans presque aucune incommodité. Une pareille excuse est injuste et pernicieuse; parce qu'on ne doit pas juger de la grièveté du larcin par le seul dommage ou la seule incommodité qu'il cause, mais encore par le prix de la chose volée.

Ceux qui, en faisant de petits larcins, ont dessein de prendre à différentes fois une somme notable, pèchent mortellement, *ratione injustæ acceptionis.* Ainsi chacun de ces petits larcins faits en différentes fois, quoique peu considérable en soi, est un péché mortel, à cause de la mauvaise volonté avec laquelle on le fait. Sur ce principe on dit, que les marchands qui ont de faux poids et de fausses mesures, pèchent mortellement chaque fois qu'ils s'en servent pour vendre : *car la balance trompeuse est en abomination devant le Seigneur* (*Deuter.* 25.), quoiqu'ils ne causent pas un grand dommage aux particuliers qui souffrent de ces petits larcins; parce qu'il y en a auxquels ils ne peuvent prendre que fort peu, eu égard à la modicité de ce qu'ils achètent; ils acquierent néanmoins une somme considérable par cette voie injuste; ils nuisent notablement au public; et leur mauvaise intention ne peut être que très-criminelle envers la communauté, ou la ville dans laquelle ils résident; personne n'oseroit les

exempter de péché mortel, parce que le dommage qu'ils portent par leur larcin à chaque particulier de cette communauté ou de cette ville, est fort léger.

Ceux aussi qui font plusieurs petits larcins, sans toutefois avoir intention de prendre au prochain une somme considérable, ou de lui causer un dommage notable, pèchent mortellement, *ratione injustæ detentionis*, lorsqu'ils s'aperçoivent ou doivent s'apercevoir par la réitération et l'assiduité de ces petits larcins, qu'ils montent à une somme notable, ou causent un grand dommage à celui à qui ils les font, sans qu'ils se mettent en devoir de restituer, le pouvant faire; parce qu'alors ils retiennent injustement une partie considérable du bien d'autrui. Ces derniers ne pèchent pas mortellement à chaque petit larcin qu'ils font, mais seulement dans le dernier larcin qui rend la somme volée considérable; parce qu'encore que ce dernier larcin soit petit en lui-même, étant considéré séparément, il est néanmoins de conséquence à cause de sa continuité avec les autres petits larcins qui l'ont précédé: car, dès que celui qui le fait s'aperçoit ou doit s'apercevoir qu'il achévera de prendre une somme considérable, et que cependant il continue de dérober, il commence à être détenteur d'un bien notable du prochain, son larcin ayant une liaison morale avec les précédens dont il n'a fait aucune restitution. Quant aux autres larcins qui suivent celui qui a rendu la somme volée considérable, le péché mortel se renouvelle dans chacun d'eux, s'il n'a point été fait de restitution; parce qu'il rend l'injustice toujours plus grande, et qu'il marque une volonté toujours plus déterminée d'augmenter le dommage de celui auquel on fait tort.

On doit conclure de là, ce qu'il faut penser des domestiques qui, par plusieurs petits larcins faits en différentes fois, même de choses comestibles, parviennent à voler à leurs maîtres une somme considérable; et des enfans qui, pour leurs plaisirs ou pour leurs débauches, volent fréquemment leurs pères et

mères ; quoique d'ailleurs ce soit un sentiment commun, parmi les théologiens, qu'il faut une plus grande somme pour rendre péché mortel, les larcins d'un enfant faits à père et mère, que si c'étoient des étrangers ou des domestiques qui en fussent coupables : et, quant à ces derniers, il faut pareillement que ce qu'ils ont pris pour leur propre usage à leurs maîtres, de tout ce qu'on peut boire et manger, soit d'une plus grande valeur pour pécher mortellement, que s'ils avoient fait ces larcins pour donner à d'autres.

Il est à remarquer qu'une somme dérobée à diverses fois, entre chacune desquelles il y a eu un long intervalle de temps, doit être plus notable pour être la matière suffisante d'un péché mortel, que si elle avoit été prise à une seule fois ; parce que celui à qui elle aura été volée n'en sera pas si fâché, et n'en souffrira pas tant de dommage, que si on la lui avoit prise tout à la fois. Il n'en est pas de même, si ces différens petits larcins ont été faits avec le dessein formé de prendre peu à peu la totalité de la somme ; ou s'ils ont été faits coup sur coup, et presque en même temps : car, dans ce dernier cas, le dommage est pareil à celui que l'on souffriroit d'un vol considérable fait tout à la fois. Une somme volée à différentes personnes, doit être plus considérable, pour être la matière suffisante d'un péché mortel, que si elle avoit été prise à une seule personne, parce que le dommage divisé en plusieurs est censé moindre ; ce qui ne doit cependant pas s'entendre de ceux qui prévariqueroient dans un ministère public ; comme feroit un marchand qui vendroit à ceux qui achéteroient chez lui, à faux poids et à fausse mesure, ainsi qu'il a été observé ci-dessus.

Celui qui, en faisant un petit larcin à une personne à qui il sait qu'on en fait d'autres, achève par ce petit larcin, de rendre la somme à laquelle montent ces différens vols, assez considérable pour être la matière d'un péché mortel, ne pèche pas mortellement, s'il

n'a point pris de concert avec ceux qui avoient fait les vols précédens; parce qu'on ne peut pas dire qu'il y ait coopéré. Il n'en est pas de même de ceux qui, par de petits larcins, concourent de concert à causer une perte considérable au prochain; qui entrent, par exemple, en troupe dans une vigne pour y manger des raisins, ou pour en emporter.

On ne peut exempter de l'obligation de restituer, ceux qui ont pris au prochain une somme considérable par différens petits larcins. Le pape Innocent XI. a condamné, en 1670, et le clergé de France, en 1700, la proposition suivante : *non tenetur quis, sub pœnâ peccati mortalis, restituere quod ablatum est per pauca furta, quantumcùmque sit magna summa totalis.*

Les enfans qui prennent sans nécessité le bien de leurs pères et mères, à leur insu et contre leur volonté, pèchent mortellement, si ce qu'ils prennent est considérable; et ils sont obligés à restituer : *qui subtrahit aliquid à patre suo et matre, et dicit hoc non esse peccatum, particeps est homicidæ* (*Prov.* 28.). Ce péché est encore plus grief, si leurs parens sont pauvres; parce que non-seulement ces enfans violent la justice, mais encore ils manquent à la piété qu'ils doivent envers leurs parens quand ils sont dans l'indigence. Quoique les enfans aient droit d'être nourris par leurs pères et mères, ils n'ont cependant aucun droit de disposer des biens de leurs pères et mères vivans : *quamvis filius familias sit hæres*, dit saint Thomas, *non tamen est dominus rerum.* Ils sont donc tenus de restituer à leurs pères et mères ce qu'ils leur ont pris, s'ils peuvent faire cette restitution, c'est-à-dire, s'ils ont des biens qui leur appartiennent en propre. S'ils ne le peuvent pas, ils sont obligés d'en tenir ensuite compte à leurs cohéritiers, lors de leurs communs partages; à moins qu'il ne soit certain que ceux-ci en ont pris autant qu'eux, et qu'ils ne l'ont pas rapporté, ou que leurs pères, ayant eu connoisance de ce

qu'ils ont pris, ne leur en aient déjà fait remise. Mais il faut que cette remise des pères soit réelle : une remise présumée ne suffiroit pas, c'est-à-dire, que l'on ne seroit pas autorisé, en pareil cas, de dire que le père auroit fait don de ce qui avoit été pris, s'il en avoit été prié; il est nécessaire que ce don ait été véritablement fait. Il faut encore qu'un père ait pu faire un pareil don, sans faire tort à ses autres enfans.

On doit voir par-là combien est grief le péché que commettent contre la justice, ces jeunes gens qui emploient en débauches, au jeu ou en autres folles dépenses, l'argent que leurs parens leur fournissent, soit pour leur éducation et tous leurs besoins, soit pour autres choses utiles et honnêtes; ou qui abusent de la facilité et du peu de connoissance de leurs parens, pour les engager à contribuer à des nécessités imaginaires et inventées; en sorte que souvent les pénibles épargnes des familles entières qui se refusent tout pour donner ce qu'elles croient nécessaire pour le bien de ces jeunes gens, ne servent, au contraire, qu'à les faire vivre dans le plaisir avec plus de facilité et plus d'abondance.

Un enfant qui n'a point de bien en son propre, et qui n'est pas en état d'en gagner, n'est pas coupable du péché de larcin, s'il prend à son père modérément de quoi se nourrir, s'entretenir et fournir à son éducation selon sa condition, quand le père ne lui donne pas ce qui lui est nécessaire pour cela, et qu'il est en état de le lui donner. Cet enfant n'est par conséquent point obligé à en faire la restitution. Cette décision demande cependant, dans la pratique, une grande prudence et de grandes précautions, lorsqu'il s'agit de conseiller un enfant qui se trouve dans ce cas. Il faut auparavant être bien assuré de l'injustice et de la réalité du refus du père, et de la nécessité des besoins de l'enfant. Lorsqu'un père donne à son enfant de l'argent pour se divertir, ou pour fournir à ses petits besoins, et que celui-ci en a fait des épargnes, il peut

les employer en aumônes ou à d'autres usages non criminels.

Il faut que les choses que les femmes prennent à leurs maris, et leurs enfans à leurs pères, soient plus considerables que celles qu'un étranger leur prendroit, pour rendre péché mortel ces sortes de larcins; parce qu'un mari et un père sont censés ne pas trouver si mauvais le vol d'une femme et d'un enfant, que celui d'un étranger, et le souffrir avec moins de répugnance. Souvent ils ne sont pas si chagrins de ce qu'on leur prend, que de la manière dont on les vole, ou de la fin pour laquelle on les vole.

Pour juger donc quand il y a matière suffisante pour que ces larcins soient péché mortel, il ne faut pas seulement faire attention à la valeur de la chose volée, mais encore aux qualités du père et du mari qui ont été volés : car, si le père ou le mari est riche et libéral, s'il aime beaucoup sa femme ou ses enfans, si la femme ou les enfans font bon usage de ce qu'ils prennent, ou qu'ils ne le prennent pas d'une manière injurieuse, on peut présumer qu'il ne se fâchera pas beaucoup s'il vient à savoir le vol; ainsi l'on peut juger que le péché n'est que véniel, la chose n'étant pas très-considérable d'elle-même. On doit, au contraire, juger que le péché est mortel, si le père ou le mari est pauvre ou fort attaché au bien; s'il n'aime pas tendrement sa femme ou ses enfans, ou si ceux-ci font mauvais usage de ce qu'ils prennent; ou s'ils le prennent d'une manière injurieuse, quand même la chose volée ne seroit pas d'une fort grande conséquence.

On doit regarder comme péché mortel le larcin d'une femme qui, sans le consentement de son mari, et ne se trouvant pas dans les cas dont nous parlerons ci-après, prend quelque chose de considérable des biens qu'ils ont en commun, qui sont destinés à supporter les charges du mariage, ou dont l'administration appartient au mari; parce qu'alors elle prend un bien dont le mari a le domaine, ou au moins

l'administration et l'usufruit. Le péché de cette femme est encore plus grand, si elle ne prend ce bien que pour jouer, pour faire des dépenses folles et superflues. Le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a condamné comme téméraire, scandaleuse et capable de troubler la paix des familles, la proposition suivante: *potest uxor viro subripere pecuniam ad ludendum, si mulier talis sit conditionis, ut ludus honestus pari loco cum alimentis ac victu habeatur.*

On ne doit pas regarder comme coupable du péché de larcin, une femme qui prend à son mari une somme même assez notable, 1. pour éviter à son mari ou à sa famille un dommage temporel, comme fit Abigaïl, dont il est parlé au premier livre des Rois; ou pour leur procurer un avantage spirituel, comme, par exemple, si c'étoit pour faire dire des prières, ou pour faire célébrer le saint sacrifice, ou pour faire des aumônes, afin d'obtenir la conversion de son mari ou de sa famille; 2. dans le cas où son mari lui refuse ce qui lui est nécessaire pour son entretien, si elle n'a employé ce qu'elle a pris que pour s'entretenir modestement et selon sa condition; 3. pour pourvoir à ce qui est nécessaire pour la faire subsister elle et sa famille, lorsque son mari, étant prodigue, dissipateur ou avare, les laisse manquer de tout. 4. Une femme peut, à l'insu de son mari, prendre sur sa dot pour soulager la misère de son père ou de sa mère, ou de ses enfans du premier lit, si son mari refuse de lui donner de quoi les secourir; parce que c'est-là une obligation naturelle à laquelle un mari ne peut s'opposer. Il y a même des docteurs qui croient qu'une femme peut, de la même manière, pourvoir à l'indigence de ses frères ou sœurs. Mais si, son mari venant à mourir, elle demandoit le remplacement de ses deniers dotaux, elle seroit obligée de passer en déduction ce qu'elle auroit alors donné de sa dot.

Un confesseur doit être attentif à ne pas permettre facilement et sans raison pressante aux femmes, ce

sortes de libéralités faites à l'insu de leurs maris ; parce que les femmes se portent souvent assez volontiers aux libéralités indiscrètes, dont nous croyons qu'a voulu parler saint Thomas, lorsqu'il a dit qu'une femme ne peut pas faire l'aumône sans le consentement de son mari, ou exprès, ou présumé, hors le cas de nécessité.

Ce que nous venons de dire de la femme, à l'égard des biens dont son mari a l'administration et l'usufruit, doit s'entendre pareillement du mari, à l'égard des biens dont sa femme a seule le droit de disposer et de jouir, qu'il ne peut prendre et employer sans son consentement. Il ne lui est pas permis de dissiper la dot de sa femme, ni de consumer tous les biens de la communauté, et dont il est administrateur, en débauches, en jeu et en folies, étant obligé, au contraire, d'en avoir soin en bon père de famille.

On ne peut donc, à plus forte raison, excuser de péché les domestiques qui perdent et dissipent les biens de leurs maîtres, ou laissent perdre et dissiper par d'autres, ceux qu'ils ont en charge et auxquels ils doivent veiller. Ils doivent, dit saint Paul, dans le chapitre second de son épître à Tite, *ne faire aucun tort à leurs maîtres, mais leur donner, en toute rencontre, des marques d'une entière fidélité.* Lorsqu'ils font trop de dépense, quant à la nourriture, leur péché peut être mortel, non-seulement à cause de la quantité des choses dont ils font excès, mais aussi à cause de la qualité : comme s'ils boivent des vins que le prix ou la qualité rend plus précieux aux maîtres qui se les réservent particulièrement, ou s'ils mangent ce qui ne leur étoit pas destiné, et qu'on n'a pas coutume de donner à des domestiques : car alors ils font un tort notable à leurs maîtres, qui en seroient fort irrités s'ils le savoient.

Les domestiques qui font faire, par des gens de dehors, des ouvrages qu'ils peuvent et doivent faire, et qui paient, avec l'argent de leurs maîtres, ceux qui

travaillent à leur décharge, commettent un larcin, et sont obligés à restituer ce qu'ils prennent pour cela à leurs maîtres, contre leur volonté.

Les confesseurs ne peuvent être trop exacts à l'égard des domestiques qui font tort à leurs maîtres; parce que s'ils leur donnent facilement l'absolution, sous prétexte que leurs vols sont de peu de conséquence, ils les entretiendront dans cette mauvaise habitude. Pour les en corriger, il faut les obliger à réparer le moindre vol fait à leurs maîtres, soit en restituant la chose même qu'ils ont prise, s'ils l'ont encore, ou sa juste valeur; ou en travaillant au double, s'ils ne peuvent restituer autrement.

Les ouvriers et artisans ne peuvent, sans péché, retenir aucune chose appartenante à ceux qui les ont fait travailler, sans en avoir leur permission et consentement : et de là on doit juger ce qu'il faut penser de l'usage où sont quelquefois les tailleurs et les couturières, de s'approprier les restes des draps, étoffes ou toiles qui leur ont été confiés pour les façonner. Il faut les regarder comme ceux qui s'enrichissent par plusieurs petits larcins, et les obliger à restituer, quand même ce qu'ils auroient retenu de ces morceaux de draps, étoffes ou toiles, soient de peu de conséquence. Le meilleur moyen d'empêcher un pénitent de voler et de prendre à l'avenir ce qui ne lui appartient pas, c'est de l'obliger à restituer, quelque petit que soit le larcin qu'il a fait : car la matière du larcin est une de celles auxquelles on peut sur-tout appliquer ce que dit l'Esprit saint : *qui spernit modica, paulatim decidet.*

On demande si la nécessité excuse de péché celui qui prend le bien d'autrui. Pour répondre à cette question, il faut se rappeler ce que nous avons déjà dit (*pag.* 371), qu'il faut distinguer trois sortes de nécessités, savoir : 1. la nécessité extrême, qui réduit un homme à une telle misere, qu'il est en danger évi-

dent de mourir, ou de tomber dans une maladie incurable, ou d'être privé de ses sens, s'il n'est pas secouru; 2. la nécessité griève ou pressante, qui fait souffrir tellement une personne, par le besoin des choses nécessaires, qu'à peine peut-elle vivre; qui l'oblige de mener une vie méprisable et beaucoup au-dessous de tous ceux de sa condition; ou qui la met dans un pressant danger de souffrir un dommage considerable dans sa santé, ou dans son honneur, ou dans ses biens; 3. la nécessité commune, qui est celle dans laquelle sont ordinairement réduits les pauvres mendians.

L'extrême nécessité autorise ceux qui s'y trouvent réduits, à prendre, sans aucun péché, par-tout où ils trouvent de quoi soulager leurs besoins: alors ils ne prennent pas le bien d'autrui, et ils ne sont pas coupables du péché de larcin, parce que, dans l'extrême nécessité, tous les biens sont communs; nous l'avons déjà remarqué. Mais afin que la nécesssité soit censée extrême, et qu'elle puisse excuser entièrement celui qui a pris du bien d'autrui, pour son besoin, il faut qu'elle soit évidente et pressante, et qu'il n'y ait pas d'autre moyen pour y subvenir. Il faut que celui dont on prend le bien, ne soit pas dans une pareille nécessité: car, en ce cas, le principe, *melior est conditio possidentis*, doit avoir lieu. Il faut enfin n'avoir pris que ce qui étoit absolument nécessaire au besoin.

Il y a des théologiens qui ajoutent qu'on ne pourroit, pour subvenir à son extrême nécessité, prendre le bien du prochain sans sa permission, s'il étoit probable qu'en demandant à celui qui en est le maître, ce dont on a besoin, il l'accordât; à moins qu'on ne fût d'un état où il seroit déshonorant de mendier. D'autres disent qu'en prenant alors ce dont on auroit besoin, sans le demander, quoiqu'on pût l'obtenir, on ne commettroit qu'un péché

véniel, parce que le maître de ce qu'on prendroit ne pourroit, dans le fond, s'y opposer; et que ce ne seroit pécher que dans la manière de prendre, qui seroit, dans ce cas, d'une petite conséquence.

Lorsque la nécessité n'est que griève ou pressante, il n'est pas permis de prendre le bien du prochain pour soulager son besoin. Dire le contraire, ce seroit donner lieu à la cupidité, et ouvrir la porte aux vols. Aussi le pape Innocent XI. a-t-il condamné, en 1679, la proposition suivante: *permissum est furari, non solùm in extremâ necessitate, sed etiam in gravi.* Le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, l'a jugée *fausse, téméraire et pernicieuse au bien public.*

La nécessité commune ne peut excuser de larcin ceux qui prendroient le bien du prochain. Les personnes qui y sont réduites, et qui sont en état de travailler, doivent se souvenir de ce précepte de saint Paul (*Eph.* 4.): *que celui qui déroboit, ne dérobe plus; mais qu'il travaille plutôt de ses mains à quelque ouvrage qui soit licite, afin que par-là il ait de quoi secourir le pauvre dans sa nécessité.*

Les confesseurs doivent examiner de près ceux qui sont dans cette sorte de nécessité, et ne pas leur donner facilement l'absolution de leurs larcins : car souvent leur pauvreté n'est qu'une suite de leurs débauches et de leur fainéantise. Il faut les obliger à travailler de toutes leurs forces, et à se passer de tout ce qui n'est pas nécessaire à la vie. On doit regarder comme des voleurs, qui ajoutent même le mensonge au vol, ceux qui, par une pauvreté feinte et affectée, obtiennent des aumônes.

La rapine est le vol du bien d'autrui, fait ouvertement malgré lui, avec quelque violence ou insulte. La circonstance de la violence et de l'insulte que l'on fait à la personne dont on ravit le bien, est cause que la rapine est un péché différent du simple vol, et plus grief en ce que, outre l'injustice qui est dans le vol,

la rapine enferme une malice particulière et distinguée, étant une espèce d'affront et d'outrage que l'on fait à celui dont on prend le bien, lui le sachant ou le voyant: car c'est-là offenser son honneur. C'est pourquoi une même action peut n'être que péché véniel, en qualité de rapine, et être péché mortel en qualité de vol, par exemple, dans le cas où un seigneur de paroisse prend à son vassal un mouton : au contraire, si le vassal prenoit par force, à son seigneur, une chose de peu de conséquence, le péché seroit véniel en qualité de vol, et mortel en qualité de rapine.

Il est à remarquer qu'on peut faire violence à une personne, non-seulement en lui enlevant son bien de vive force, à main armée, ou en la frappant, mais aussi en la menaçant, et en lui imprimant de la terreur.

C'est une erreur populaire, que les pasteurs doivent combattre, que de croire qu'il est permis de frauder les droits et les tributs dus au prince; comme si ce n'étoit pas frauder, que de frauder le fisc: *neque enim fraus ista quia fisco fiebat, ideò non fiebat*, dit saint Augustin. Jésus-Christ nous a enseigné de *rendre à César ce qui est à César* : il a fait lui-même payer le tribut pour lui et pour saint Pierre. Saint Paul nous recommande ce devoir dans son épître aux Romains (*Cap.* 13.). Ceux qui fraudent les droits dus aux princes, ravissent donc le bien d'autrui, et leur péché est mortel, si le vol est considérable. La loi qui ordonne de payer les tributs au prince, est une loi conforme au droit naturel, qui nous ordonne effectivement de fournir au prince les secours et les subsides dont il a besoin pour gouverner son état, défendre ses peuples, et les maintenir en paix.

DES LOIS.

De la Nécessité des Lois.

Il est important que les confesseurs s'appliquent à faire connoître aux pénitens qui s'adressent à eux, et dans toutes les occasions qu'ils en trouvent, le respect et l'obéissance que les hommes doivent aux lois qui les obligent. On ne doit rien oublier pour les en bien convaincre.

Rien n'est sans loi, dit saint Bernard (*ep.* 11.): il faut donc que l'homme connoisse quelles sont celles auxquelles il doit se soumettre. On appelle *loi*, un règlement, une disposition qui doit servir comme de mesure et de règle pour diriger les actions, soit pour éviter le mal, soit pour faire le bien. Les lois faites pour l'homme, ne sont donc autre chose que les règles qui lui apprennent comment il doit se conduire, et la conduite de l'homme n'est autre chose que ses démarches, relativement à sa fin.

Ainsi, pour découvrir les premiers fondemens des lois faites pour l'homme, il faut connoître quelle est sa fin; parce que sa destination à cette fin, est la première règle des démarches qui doivent l'y conduire, et par conséquent la première loi qu'il doit écouter, et le fondement de toutes les autres.

L'homme a une âme qui anime son corps; et cette âme a un entendement pour connoître, et une volonté pour aimer. L'homme doit donc avoir quelque objet auquel il puisse s'unir, et dont la connoissance et l'amour fassent son repos et son bonheur. C'est vers

cet objet, par conséquent, que doivent tendre toutes ses actions et tous ses efforts.

D'où il s'ensuit que la première loi pour l'homme, est sa destination à la recherche et à l'amour de l'objet qui doit être sa fin, et où il doit trouver sa félicité; et que cette loi, étant la règle de toutes ses voies, doit être le principe de toutes les lois qu'il doit observer.

Pour connoître donc quelle est cette première loi, quel en est l'esprit, et comment elle est le fondement de toutes les autres, il faut voir quel est l'objet à la possession duquel elle nous destine.

De tous les objets qui s'offrent aux yeux de l'homme dans l'univers, en y comprenant l'homme lui-même, il ne trouvera rien qui soit digne d'être sa fin. Car, en lui-même, loin d'y trouver sa félicité, il n'y verra que les semences des misères et de la mort. Et autour de lui, si nous parcourons tout cet univers, nous trouverons que rien ne peut y tenir lieu de fin, ni à notre esprit, ni à notre cœur. Aussi voyons-nous que, si Dieu nous apprend, dans les livres saints, la manière de bien user des créatures, il a caché à notre esprit une infinité de connoissances qui nous sont inutiles. *Tout ce que le Seigneur a fait est bon* (*Eccl.* 3. 11.): il a fait chaque chose *en son temps*, afin que ses créatures pussent élever les hommes à la connoissance et à l'amour de leur Créateur : mais Dieu, ayant vu que les hommes ne les contemploient que pour satisfaire leur curiosité et leur orgueil, *a livré le monde à leurs* vaines *disputes; sans que l'homme*, par toutes ses recherches, *puisse connoître* parfaitement *les ouvrages que Dieu a créés dès le commencement du monde*, et qu'il conserve *jusqu'à la fin. Ne recherchez donc point ce qui est au-dessus de vous*, nous dit l'Esprit saint (*Eccli.* 3. 22.), *et ne tâchez point de pénétrer ce qui surpasse vos forces. Mais pensez toujours à ce que Dieu vous a commandé, et n'ayez*

n'ayez point la curiosité d'examiner la plupart de ses ouvrages.

A l'égard de notre cœur, personne n'ignore que le monde entier n'est pas capable de le remplir, et que jamais il n'a pu faire le bonheur de ceux qui l'ont le plus aimé, et qui en ont le plus joui. Cette vérité se fait si bien sentir, que, si on veut être de bonne foi, personne ne doit avoir besoin qu'on lui persuade qu'il n'y a dans le monde que vanité et affliction d'esprit.

Apprenons donc, et ne l'oublions jamais, apprenons de celui qui a formé l'homme, que Dieu seul, étant le principe de l'homme, est aussi sa seule fin; qu'il n'y a que Dieu qui puisse remplir le vide infini de cet esprit et de ce cœur qu'il a faits pour lui; et qu'il n'y a, dans ce monde, rien de solide, que d'aimer Dieu et de s'attacher à lui seul.

Oui, c'est pour Dieu même que Dieu a fait l'homme. C'est pour le connoître, qu'il lui a donné un entendement; c'est pour l'aimer, qu'il lui a donné un cœur; et c'est par les liens de cette connoissance et de cet amour, que le Créateur veut que les hommes s'unissent à lui, pour trouver en lui, et leur véritable vie, et leur unique félicité.

C'est en recevant un esprit intelligent, immortel, capable de connoître et d'aimer Dieu, que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. *Ubi autem factus est homo ad imaginem Dei?* demande saint Augustin (*Tract.* 8. *in Ep. Joann.*). Voici sa réponse: *In intellectu, in mente, in interiore homine; in eo quòd intelligit veritatem, dijudicat justitiam et injustitiam, novit à quo factus est, potest intelligere Creatorem suum, laudare Creatorem suum.*

Mais comment l'homme pourra-t-il *connoître la vérité, distinguer la justice d'avec l'injustice;* juger si ses actions sont droites et bonnes, ou si elles ne le sont pas; voir ce qu'il doit fuir et ce qu'il doit rechercher; s'assurer s'il fait tout ce qu'il doit faire pour

plaire à son Créateur, pour rendre hommage à son Créateur; comment, dis-je, le pourra-t-il, s'il n'a aucune règle qui le guide, qui l'instruise de ses devoirs, qui dissipe ses ténèbres, qui le fixe dans ses doutes et ses incertitudes, qui lui montre la voie qu'il doit suivre, pour arriver au bonheur que Dieu prépare à ceux qui l'aiment? Car il n'y a que l'impie qui ose dire que la vertu et le vice ne sont que des noms qui ne signifient rien, et que toute voie conduit également l'homme à la félicité à laquelle il est destiné.

Et que deviendroit l'homme; dans quels abîmes ne se précipiteroit-il pas; de quels excès ne se rendroit-il pas coupable, s'il étoit *abandonné aux désirs de son cœur;* s'il n'avoit pour guides que ses passions; s'il lui étoit permis de ne *marcher que dans les voies qu'il auroit inventées*, et de ne chercher que dans ses caprices, la source et l'origine de tous ses devoirs; en un mot, s'il devoit se tenir lui-même lieu de loi?

Pour nous en convaincre, examinons, en premier lieu, quelle est la conduite de la plupart des hommes. Combien en voit-on qui sont plongés dans une telle stupidité, que si elle n'éteint pas entièrement la raison, elle leur en laisse si peu l'usage, que c'est une chose étonnante comment des hommes peuvent être réduits à une telle brutalité?

Combien de gens qui ne pensent presque point, et qui ne sont occupés que des nécessités de la vie présente? A quoi songe-t-on communément dans le monde? aux affaires temporelles, à ses intérêts, à ses plaisirs, aux richesses et aux honneurs.

Demandez à tous les chrétiens, qui devroient être plus éclairés que ceux qui ne connoissent aucune religion; nous ne parlerons pas ici de ces impies, qui, prétendant que l'âme finit avec le corps, se sont uniquement bornés à cette vie, et se mettent au rang des bêtes; demandez, dis-je, à tous les chrétiens, où ils vont: vous les entendrez répondre d'une commune

voix, qu'ils vont à la mort et à l'éternité; que toutes leurs démarches les avancent vers ce terme si effroyable, qu'ils ignorent même si chaque pas qu'ils font ne les y fera point arriver. Mais si vous voulez savoir pourquoi ils vont par ce chemin plutôt que par un autre, et quel fondement ont les maximes qui les y conduisent, vous verrez qu'à peine y ont-ils fait réflexion; qu'ils s'en sont tenus, en y entrant, aux premières lueurs qui les ont frappés; que les règles qu'ils suivent n'ont d'autre source qu'une coutume qu'ils ont embrassée sans examen, ou l'exemple des autres, ou des discours téméraires dont ils se sont fait des principes; ou enfin leurs passions et leurs caprices.

Que l'on considère de près la vie des hommes, et il sera aisé de voir, qu'il y a autant de différentes lumières entr'eux, qu'il y a d'humeurs et de conduites différentes. Car il n'y a qu'à les étudier un peu, pour remarquer qu'ils ont chacun leurs principes et leurs maximes, dont ils se forment une morale à leur fantaisie.

Ces principes et ces maximes de morale sont les règles dont ils se servent, dans le choix du chemin qui mène à la vie ou à la mort éternelle. Car la suite des actions de chacun fait le chemin où il marche durant sa vie, et ces actions sont réglées par les principes sur lesquels il se conduit; de sorte que, comme il y a une infinité de mauvais chemins, c'est-à-dire, une infinité de vies déréglées et déraisonnables, il faut qu'il y ait aussi une infinité de fausses morales.

Ainsi, il n'y a pas seulement une morale de chrétiens, une morale de Juifs, de Turcs, de Persans, de Chinois, de Brachmanes, etc. morales qui consistent dans certaines maximes qui sont communes à chacune de ces sociétés; mais, parmi ceux qui font profession de la même religion, il y a souvent des morales différentes, selon les différentes professions, les différentes idées, les différentes passions, les différens caprices, les différens intérêts. Ceux qui sont dans les places, grandes ou

peu considérables, ont leurs maximes ; et ceux qui devroient leur obéir, en reconnoissent d'autres. La noblesse a les siennes ; le Peuple s'en forme aussi, selon qu'elles lui conviennent. Il y a une morale de soldats, de négocians, d'artisans, de partisans, et même de voleurs, de bandits et de corsaires : car ils ont certaines règles qu'ils observent entr'eux aussi fidèlement que les autres hommes observent leurs lois, et ils se font, comme les autres, une conscience qui approuve leur genre de vie.

Enfin, en descendant jusqu'à chaque homme en particulier, on trouvera qu'outre quelques maximes générales dans lesquelles ils conviennent avec ceux de leur religion et de leur profession, ils ont aussi plusieurs maximes particulières, qu'ils ramassent çà et là, ou qu'ils se forment d'eux-mêmes, et dont ils se composent une morale toute différente de celle des autres.

On ne peut qu'être surpris, en considérant le mélange confus de ces maximes qui font la morale des particuliers, de reconnoître qu'il ne s'y trouve pas moins de variété que dans les physionomies, qui sont si admirablement diversifiées. Mais ce qu'il y a de plus étonnant encore, et qui fait mieux connoître l'excès de l'aveuglement des hommes, c'est la légèreté prodigieuse avec laquelle ils embrassent les plus importantes maximes de leur conduite; le peu de soin qu'ils apportent pour discerner la vérité d'avec l'erreur; et l'opiniâtreté avec laquelle ils s'attachent à leurs faux principes, comme s'ils étoient assurés et indubitables.

Il s'agit de leur tout, puisqu'il s'agit pour eux d'une éternité de bonheur ou de malheur. Chaque pas qui les avance vers la mort, les approche de l'une ou de l'autre de ces deux éternités. Ne semble-t-il donc pas que leur principal soin et leur principale application devroient être de s'instruire des règles véritables qu'ils doivent suivre dans la conduite de toute leur vie, et de tâcher

de les discerner de ce nombre infini de fausses règles qui sont suivies par ceux qui s'éloignent de la vérité.

La diversité même des maximes qui règnent parmi les hommes, leur devroit faire comprendre qu'il n'est pas si aisé de trouver le chemin qui mène à la vie, puisque tous ne conviennent pas du choix de celui qui mérite la préférence. Si ce chemin étoit si visible, il les attireroit tous, en se montrant clairement à eux; et, s'il se trouvoit des hommes assez déraisonnables pour refuser d'y marcher, il ne s'en trouveroit point d'assez aveugles pour le méconnoître.

Cependant la chose à laquelle communément on pense le moins, c'est la nécessité de s'instruire de quelle manière on doit vivre. On embrasse pour l'ordinaire, sans discernement, les premières maximes que l'on a reçues; et il est rare de voir des personnes révoquer en doute celles qu'elles ont ainsi embrassées.

C'est ce qui paroît particulièrement dans le choix de la Religion, qui est cependant la chose du monde la plus importante, et qui fait, chez tous les peuples, une partie très-considérable de leur morale: car il n'y a point de témérité égale à celle qui porte la plupart des hommes à suivre une religion plutôt qu'une autre.

Exceptons cependant la Religion chrétienne, dont l'éclat qu'elle reçoit par la divinité de son établissement, par sa sainteté, par ses miracles, par ses prophéties, par sa doctrine, enlève tellement l'esprit et le cœur, que, loin de pouvoir accuser de témérité ceux qui la préfèrent à toutes les autres, on doit regarder, comme des aveugles volontaires et opiniâtres, tous ceux qui refusent d'ouvrir les yeux à la lumière qu'elle fait briller dans l'univers: outre que, plus on pénètre le fond de cette sainte Religion, plus on y découvre de vérités et d'instructions consolantes, fortes et incontestables; tandis que toutes les autres ne peuvent souffrir la moindre recherche et le moindre examen.

Nous ne parlerons donc ici que des religions dont

les hommes sont les auteurs, et nous disons qu'il n'y a rien de plus extravagant que toutes ces créances. Elles n'ont, ni miracles, ni prophéties, ni rien de capable de persuader les esprits tant soit peu sensés. Tout ce que l'on connoît, par la raison, par l'expérience, par la lecture des histoires, les détruit et les convainc de fausseté. D'où vient donc qu'elles sont suivies par tant de nations? Qu'on demande aux Turcs, aux Chinois, aux Tartares, etc. pourquoi ils suivent la religion qui est admise chez chacun d'eux : ils ne répondront autre chose, sinon qu'ils la suivent parce que leurs pères l'ont suivie; parce que leurs parens, leurs amis, leur nation, leur prince, la suivent. Voilà tout le fondement de leur créance.

Mais il ne faut qu'un peu de sens commun, pour voir tout le ridicule d'une pareille raison : car, par cette règle, toute religion sera véritable dans le pays où elle est reçue. Néanmoins, quelque fausse que soit une telle règle, le commun des hommes n'est pas capable d'y résister; leur esprit y succombe, il s'y rend aveuglément.

La Religion chrétienne est la seule qui puisse justifier d'une pareille imprudence, ceux qui viennent à son école; quoiqu'il n'y ait d'ailleurs que trop de chrétiens qui ne le sont que de la même manière que les Turcs sont mahométans, c'est-à-dire, par la seule impression de l'exemple, et qui n'ont ni l'esprit ni le cœur chrétien. Ajoutons que, quoiqu'il soit vrai en général que la morale des chrétiens est très-solide dans les principes qu'ils tirent de cette divine Religion, on ne peut qu'être surpris et affligé à la vue de celle qui sert de principe à une infinité de personnes qui se disent néanmoins disciples de Jésus-Christ. Disciples qui ne sont chrétiens que de nom, peu instruits de leur Religion, et qui se donnent la liberté, comme les autres hommes, de se former, selon leur caprice, des maximes toutes contraires à la doctrine de l'Evangile.

Celle qu'ils ont puisée dans la Religion chrétienne, ne compose qu'une bien petite partie de leur morale. Ils ont un grand nombre de systêmes qu'ils ont adoptés au hasard. L'exemple de leurs amis et de ceux avec qui ils vivent; les discours de ceux avec qui ils conversent; leur amour-propre; le désir de justifier leurs passions; l'irrégularité, la perversité de leur conduite, leur inspirent encore, sans qu'ils y pensent, une infinité de fausses maximes. Ils forment des jugemens sans nombre sur les différentes rencontres qui se présentent: ces jugemens gravés dans leur mémoire, et favorisés de l'amour-propre, qui les regarde comme ses propres productions, sont regardés comme autant de règles qu'il n'est pas permis de contester. Et de là, une morale qui n'est guère moins déréglée et dépravée que celle des Mahométans et des Gentils.

Ces monstrueux sentimens sur la Religion sont d'autant plus irrémédiables, qu'on se fait une gloire de mépriser la science de bien vivre, et de ne vouloir point connoître la vérité; ou si l'on marque quelque désir de s'en instruire, on y travaille avec tant de nonchalance et si peu d'attention, qu'il semble qu'elle ne vaille pas la peine du travail qu'il en coûteroit.

Il n'y a que la science de la Religion, pour laquelle on ne ne reconnoît aucun besoin d'instruction et de maîtres. On en veut pour toute autre chose; on écoute avec docilité ceux qui enseignent ce qu'on veut apprendre; on fait choix des artisans, des médecins, des avocats, dont on croit ne pouvoir se passer; mais on n'a aucune défiance, lorsqu'il ne s'agit de rien moins que de se sauver ou de se perdre pour l'éternité: tout guide alors semble habile; le premier venu est bon; on se repose sur lui avec une parfaite sécurité, et on entreprend hardiment le voyage qui doit conduire à un bonheur ou à un malheur éternel, sans chercher d'autres lumieres que celle de ces maximes fantasques, extravagantes, et le plus

souvent impies, qui ne nourrissent l'esprit et le cœur que d'illusions, de mensonges et d'irréligion.

Où sont ceux qu'on voit sérieusement touchés de la crainte de s'égarer, et de prendre une mauvaise route dans leur vie temporelle; qui ne désirent rien davantage que de trouver la lumière qui doit les conduire au ciel, et qui fassent de cette recherche leur principale et leur plus sérieuse occupation? Où sont ceux qui se défient d'eux-mêmes, qui marchent avec crainte et tremblement, et qui soient continuellement attentifs à regarder où ils mettront leurs pas? Il y en a sans doute, puisqu'il y a des justes et des élus. Mais le nombre de ceux qui *prennent garde à eux*, *et qui veillent*, ainsi que Jésus-Christ nous le dit à tous, est-il le plus grand? N'est-il pas évident que le commun du monde marche sans crainte, sans défiance, sans prévoyance, et sans réflexion? N'est-il pas évident que la plupart des hommes s'avancent à grands pas vers la mort, suivant toujours témérairement leurs passions et leurs fantaisies, jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à ce moment terrible qui fait voir aux pécheurs ce qu'ils n'ont pas voulu reconnoître durant leur vie; mais qui le leur fait voir inutilement, en tirant du fond de leur cœur ces paroles de désespoir : nous nous sommes donc égarés de la voie de la vérité; la lumière de la justice n'a point lui pour nous; et le soleil de l'intelligence ne s'est point levé sur nous : *ergò erravimus à viâ veritatis*, *et justitiæ lumen non luxit nobis*, *et sol intelligentiæ non est ortus nobis* (*Sap.* 5. 6.).

Fut-il jamais affaire plus importante pour l'homme, qu'une entreprise où les dangers sont journaliers; où les méprises sont ordinaires: où, parmi les routes infinies qui paroissent sûres, il ne s'en trouve qu'une de véritable, et où cependant le succès doit décider d'une destinée éternelle? On n'eut donc jamais besoin de tant de circonspection et de prudence, dans la con-

duite d'une pareille entreprise; et il faut être bien aveugle pour ne pas reconnoître qu'elle demande des attentions non communes.

Or, quiconque n'aura pas entièrement renoncé aux lumières de la Religion et de la raison, ne pourra s'empêcher de convenir, s'il veut y réfléchir, que telle est l'affaire du salut; et d'en conclure aussitôt, qu'étant si périlleuse et si essentielle, il est pour nous de la dernière importance, d'avoir des règles qui nous guident dans le chemin qu'elle demande que nous tenions; de ne point nous déterminer au hasard, parmi cette multiplicité de voies que les hommes suivent; de les examiner toutes, indépendamment des usages et des coutumes qui les autorisent; de ne rien donner à l'opinion et à l'exemple; de ne rien laisser à l'incertitude des évènemens, et de préférer toujours la certitude au péril.

Voilà pourquoi le juste nous est partout représenté, dans les livres saints, comme une homme sensé et prudent qui suppute, qui compare, qui examine, qui discerne, qui éprouve ce qu'il y a de meilleur, qui ne croit pas légèrement à tout esprit, qui porte à ses pieds le flambeau de la loi pour éclairer ses démarches, et ne pas se méprendre dans ses voies. Le pécheur, au contraire, y est dépeint comme un insensé qui marche à l'aventure, et qui, dans les pas les plus périlleux, passe outre avec confiance, comme s'il marchoit dans les sentiers les plus sûrs et les plus unis. *Sapiens timet, et declinat à malo: stultus transilit, et confidit* (*Prov.* 14. 16.).

Telle est précisément la situation de presque tous les hommes, dans l'affaire du salut éternel. Partout ailleurs, prudens, attentifs, défians, habiles à découvrir les erreurs cachées sous les préjugés vulgaires, c'est pour le salut tout seul, que rien n'égale leur crédulité et leur imprudence : on adopte alors sans attention des préjugés communs, seulement parce qu'ils sont établis; on suit ceux qui marchent devant, sans

examiner où conduit le sentier qu'ils tiennent: on ne daigne pas se demander à soi-même, si l'on ne se trompe point: il suffit de savoir qu'on n'est pas le seul à se méprendre.

Il y a plus, dans l'affaire qui doit décider d'une destinée éternelle, on ne fait pas même usage de sa raison. On ne demande point d'autre garant de sa sûreté, que l'erreur commune; on ne doute pas, on ne s'informe pas; on ne se défie pas, tout est bon. On est épineux, difficile, défiant, plein de précautions, quand il s'agit d'intérêts terrestres; mais on ne croit pas que les intérêts éternels méritent une si grande attention; et on est alors persuadé, qu'il suffit de se conduire par instinct, par opinion, par impression étrangère : on ne veut rien y mettre du sien; et on se laisse entraîner indolemment, à la multitude et à l'exemple. Sur tout autre point, on rougiroit de penser comme la foule : on se pique même d'outrer la singularité, dans sa facon de penser sur tout le reste. Sur le salut tout seul, on consent à être du sentiment vulgaire; ou si l'on s'en écarte, c'est pour traiter légèrement ce qui s'y trouve de plus conforme aux véritables règles; et il semble que, pour ce grand intérêt seulement, la raison ne nous ait pas été donnée. Est-il question d'affaires temporelles? on sait développer les motifs qu'on n'a eus de prendre un parti plutôt qu'un autre; on sait justifier son choix, par la solidité de ses raisons: mais dans l'affaire du salut, si on est interrogé sur les raisons qu'on a eues de préférer les abus, les usages et les maximes du monde, aux règles de l'Evangile, on n'a rien à répondre, sinon qu'on n'est pas le seul, et qu'il faut vivre comme tout le monde vit. On se pique de raison et de sagesse, quand il s'agit de choses vaines : on est enfant, quand il s'agit de la vérité. En un mot, on pense que l'affaire du salut ne doit être regardée que comme une de ces entreprises qui ne demandent aucune mesure, aucune précaution; que

l'on peut hardimeut abandonner à l'incertitude des évènemens, et dont on peut renvoyer le succès au hasard, sans le faire dépendre du travail et des soins de l'homme.

Nous avons donc tous besoin d'une règle sûre, constante, invariable, qui nous dirige, qui nous éclaire, qui nous rassure dans la voie par laquelle nous devons parvenir au bonheur éternel qui nous est destiné. Ne la cherchons pas dans le cœur de l'homme; il a trop de répugnance pour tout ce qui le gêne: aussi le voyons-nous continuellement occupé à trouver des prétextes, ou pour adoucir la sévérité de la loi, lorsqu'il se voit obligé de s'y soumettre, ou pour en violer les préceptes. Tantôt il fait tous ses efforts pour accommoder la loi aux temps, aux circonstances, à ses projets; tantôt sa vanité lui fait trouver dans l'élévation du rang et de la naissance, des priviléges contre la loi; tantôt rapportant tout à lui-même, il se persuade que ses intérêts doivent l'emporter sur la loi; les plus légers inconvéniens lui paroissent des raisons contre la règle.

De là viennent les variations éternelles de la morale chez la plupart des hommes. Comme ils ne puisent pas leurs lumières dans cette raison souveraine qui éclaire tous les esprits, et qui est le docteur immuable de la vérité, mais dans la corruption de leur cœur et dans la vanité de leurs pensées, ils qualifient le bien et le mal selon leurs caprices: les vices et les vertus sont presque parmi eux des noms arbitraires. Ils ignorent que le caractère le plus inséparable de la vérité, est d'être toujours la même; que le bien et le mal tirent leur immutabilité de celle de Dieu, qui est glorifié par l'un, tandis que l'autre l'outrage; que la sagesse, la sainteté et la justice de Dieu, sont les seules règles de mœurs; qu'il n'appartient pas aux hommes de changer à leur gré ce que les hommes n'ont pas établi, et ce qui est plus ancien que les hommes.

Quelle sûreté peut-on trouver après cela dans les leçons de leur morale, toute fondée sur l'instabilité,

les variations éternelles de leur doctrine? Les règles changent avec les siècles; de nouveaux temps leur amènent de nouvelles lois; les temps et les coutumes décident toujours de leurs mœurs. En un mot, ce n'est pas la doctrine qui change les mœurs; c'est le changement des mœurs, qui entraîne toujours celui de la doctrine.

Il n'en est pas ainsi de la vérité. Elle est immuable dans sa durée: elle voit tout changer autour d'elle; elle seule ne change point. Les devoirs qu'elle nous prescrit, fondés sur les besoins et sur la nature de l'homme, sont de tous les temps et de tous les lieux, comme elle. Au milieu des changemens des mœurs et des siècles, la vérité demeure toujours la règle immuable des siècles et des mœurs. La ferveur ou le dérèglement des générations n'ajoute ni ne diminue rien à l'indulgence ou à la sévérité de ses lois; le zèle ou la complaisance des hommes, ne les rend ni plus austères, ni plus accommodantes; la rigueur outrée ou le relâchement excessif des opinions et des doctrines humaines laissent à ces lois toute leur sage sobriété, et elles forment cet Evangile éternel que l'ange, dans l'apocalypse (*Apoc.* 14. 6.), annonce du haut du ciel, *à tous ceux qui habitent sur la terre, à toute langue et à toute nation.*

Vérité immuable dans son étendue: elle égale tous les états et toutes les conditions; elle est la même pour les grands et pour le peuple, pour le prince et pour les sujets; elle ne connoît dans les devoirs qu'elle impose aux hommes, ni pauvre, ni riche, ni noble, ni roturier, ni maître, ni esclave; tous sont obligés d'écouter ses lois, et de lui obéir; elle ne voit dans les hommes, que le titre de fidèle qui les égale tous; elle ne les distingue point par leurs noms et par leurs places, mais par leurs vertus; et les plus grands à ses yeux, sont ceux qui sont les plus saints. Le prétexte du rang et de la naissance ne peut rendre innocente à ses yeux,

la transgression de ses lois ; les priviléges de la dignité n'obtiendront jamais d'elle, le changement et l'adoucissement de ses préceptes ; l'usage et la coutume ne la forceront jamais à permettre les abus; et elle nous dira toujours, que c'est une pure illusion de croire qu'il y a une autre voie de salut pour les grands, que pour le peuple.

Vérité immuable dans toutes les situations de la vie : elle ne connoît ni conjoncture difficile, ni perplexité, ni péril apparent, ni prétexte du bien public, qui puisse permettre de violer, ni même d'adoucir le devoir; elle condamne sévèrement tous les tempéramens, qui dispensent de lui rendre gloire lorsqu'il faut se déclarer pour elle, et qui persuadent qu'on peut la retenir dans l'injustice, lorsqu'il s'agit de soutenir ses intérêts.

Ce n'est donc pas des lumières humaines que nous devons attendre la connoissance de nos devoirs. Nos défauts sont communs aux autres hommes ; leur raison n'est pas moins timide et moins bornée que la nôtre. Il ne tient pas à eux, le plus souvent, que ce que nous savons le mieux, ne devienne incertain : *quand ils seroient même consommés* en science et en sagesse, *ils doivent néanmoins être considérés comme rien, si la sagesse de Dieu n'est point en eux.* Comment pourront-ils pourvoir au besoin que nous avons d'être éclairés et réformés, puisque nous sommes tous plus ou moins privés de la gloire de Dieu; puisque nous avons tous des penchans corrompus dans leur source, pour lesquels il faut une règle qui les rectifie et qui les redresse.

Nous avons des passions : l'ordre demande qu'elles soient toutes réglées par le frein de la loi. Nous sentons nous-mêmes que notre corruption se répand sur les plus petites, comme sur les plus grandes choses; que l'amour-propre infecte toutes nos démarches, et que partout nous nous retrouvons foibles, et toujours opposés à l'ordre et au devoir. Nous ne trouvons presque plus en nous, que des principes d'erreur et des sources

de corruption ; la justice et la vérité nous sont devenues comme étrangères ; nos penchans nous entraînent comme malgré nous, vers les objets illicites.

A ce poids de corruption qui nous rend le devoir si difficile, ajoutons les piéges qui nous environnent, les exemples qui nous entraînent, les objets qui nous amollissent, les occasions qui nous surprennent, les complaisances qui nous affoiblissent, les afflictions qui nous découragent, les prospérités qui nous corrompent, les situations qui nous aveuglent, les bienséances qui nous gênent, les contradictions qui nous éprouvent; tout ce qui est autour de nous, et qui n'est pour nous qu'une tentation continuelle.

Si nous jetons encore un coup d'œil sur les misères qni nous sont propres, que verrons-nous dans notre cœur? Une opposition presque insurmontable à l'ordre et à la justice; le dégoût pour la vertu et pour ses maximes; une paresse invincible à qui tout coûte, et à qui tout ce qui coûte devient presque impossible; une fierté que le devoir ne peut obliger à plier, ni à se soumettre; une inconstance de cœur qui se lasse bientôt de lui-même; qui est incapable de suite et d'uniformité; qui ne peut s'assujettir à la règle, parce que la règle est toujours la même; qui veut, et qui ne veut plus; qui passe en un clin-d'œil d'un abattement excessif à une joie vaine et puérile, et ne met qu'un instant entre la résolution la plus sincère et l'infidélité qui la viole.

Dans une situation si misérable, que deviendra l'homme, lorsqu'il s'agira de se déterminer sur ce qu'il doit faire et sur ce qu'il doit éviter, s'il est livré à son ignorance, aux égaremens de son cœur, aux illusions de son esprit; s'il ignore que l'ordre et l'innocence sont le bonheur qu'il doit rechercher sur la terre?

Dès que l'homme est l'ouvrage de Dieu, l'homme ne peut plus vivre que conformément à la volonté de son auteur. Dieu ne l'a point créé pour le laisser vivre

au hasard sur la terre, sans lui manifester sa volonté; sans lui prescrire ce qu'il devoit à son créateur, aux autres homme, et ce qu'il se devoit à lui-même. Aussi, en le tirant de la boue, il imprima dans l'être de l'homme une lumière vive, sans cesse montrée à son cœur, qui régloit tous ses devoirs. *Il lui donna un esprit, pour penser; il le remplit de la lumière de l'intelligence. Il créa dans lui la science de l'esprit; il remplit son cœur de sens, et il lui fit voir les biens et les maux*, en lui donnant le jugement nécessaire pour les connoître. Le Seigneur *fit luire* alors *son œil sur le cœur de l'homme, en l'éclairant de sa lumière; pour* lui faire *voir la grandeur de ses œuvres; afin que l'homme relevât, par ses louanges, la grandeur du nom de Dieu; qu'il le glorifiât de ses merveilles; qu'il publiât la magnificence de ses ouvrages.* Le Seigneur *prescrivit* alors *à l'homme l'ordre de sa conduite*, par les saintes ordonnances qu'il lui donna; *il le rendit le dépositaire de la loi de vie*, en lui confiant ses divins préceptes. *Il fit avec lui une alliance éternelle, et il lui apprit les ordonnances de sa justice*, dans la loi qu'il lui donna (*Eccli. c.* 17. 5–10.).

Il y a donc un ordre immuable qui règle les devoirs de l'homme : ordre selon lequel il est évident que l'homme doit être soumis à Dieu, préférer Dieu à la créature, aimer Dieu plus que les créatures. Ordre immuable, puisqu'il est fondé sur la nature de Dieu et des créatures. C'est pour lui-même que Dieu nous a faits : il est donc notre fin éternelle; aussi veut-il que nous l'aimions. Ce n'est pas que Dieu ait besoin de nous; mais c'est que le devoir de l'aimer étant essentiellement juste, il est impossible que Dieu, qui est la justice même, ne le prescrive pas à l'homme; il est impossible que Dieu n'exige pas de nous cet amour essentiel; parce qu'il est impossible que l'homme ne soit pas obligé de se rapporter à sa fin. Dieu s'aime nécessairement; il est sa fin à lui-même, son bonheur et sa gloire. Il veut

nécessairement pour lui, tout ce qu'il fait passer du néant à l'être : il est impossible qu'il veuille que ses ouvrages soient indépendans de lui, et à plus forte raison que l'homme, qu'il a créé à son image, ne lui soit pas soumis. Aussi la Religion est-elle la fin de l'homme. Or, en quoi consiste l'idée précise de la Religion, si ce n'est dans l'assujettissement de l'homme entier à l'auteur de son être ?

L'homme doit donc s'appliquer sans relâche à connoître et à méditer les volontés de son créateur, pour s'y soumettre sans aucune réserve. Gardez vos lois, dit Dieu à tous les hommes : Je suis le Seigneur votre Dieu, *Ego Dominus*, *Deus vester*. « Ayez un désir » ardent pour mes paroles ; aimez-les, et vous y trou- » verez toutes les lumières dont vous avez besoin. Le » commencement de la sagesse, est le désir sincère » de l'instruction : le désir sincère de l'instruction, est » l'amour de la sagesse : l'amour de la sagesse, est » l'observation de ses lois. L'attention à observer ses » lois, est l'affermissement de la parfaite pureté de » l'âme ; et cette parfaite pureté approche l'homme » de Dieu.

« Mon fils, dit le Seigneur à l'homme, n'oubliez » point ma loi ; et que votre cœur garde mes pré- » ceptes. Marchez toujours en ma présence ; pensez » à moi dans toutes vos voies, consultez-moi dans » toutes vos entreprises, et je conduirai moi-même » vos pas. Ne soyez point sage à vos propres yeux ; » gardez mes paroles ; faites-vous, dans votre cœur, » un trésor de mes préceptes. Mon fils, donnez-moi » votre cœur, et que vos yeux s'attachent à mes » voies. »

C'est afin que nous ne perdions jamais de vue ces grandes instructions, que l'Esprit saint nous exhorte sans cesse « d'écouter la sagesse, et d'ouvrir les oreilles » de notre cœur pour l'entendre ; de la chercher, » comme les avares cherchent l'argent et les trésors cachés

» cachés de la terre; d'en faire notre bien, notre hé-
» ritage, notre trésor; de travailler à acquérir la pru-
» dence, aux dépens de tout ce que nous pouvons
» posséder. »

C'est pour nous apprendre où nous trouverons les lumières dont nous avons besoin dans le chemin qui doit nous conduire à notre dernière fin, que l'Esprit saint, après nous avoir dit d'embrasser la discipline, de désirer l'instruction, la science d'agir, le règlement de la vie, nous parle du bonheur de celui « qui veille
» tous les jours à l'entrée de la maison de la sagesse,
» et qui se tient à sa porte. Sagesse qui est en Dieu
» de toute éternité. C'est elle qui enseigne la tempé-
» rance, la prudence, la justice, la force et les choses
» du monde les plus utiles à l'homme dans cette vie.
» Elle enseigne la science de Dieu, elle est la direc-
» trice de ses ouvrages, la consolation de l'homme
» dans les ennuis et les peines de la vie. Dieu n'aime
» que celui qui est avec elle. Elle est nécessaire pour
» redresser les sentiers de ceux qui vivent sur la terre,
» et pour apprendre ce qui est agréable à Dieu; sans
» elle on est dans l'ignorance du bien; c'est d'elle que
» viennent le conseil et l'équité; elle a la science et
» l'intelligence de toutes choses; ses voies sont belles,
» tous ses sentiers sont pleins de paix. »

« La sagesse n'est amère qu'aux indociles, aux in-
» sensés dont l'imprudence est toujours errante et les
» conduit au hasard; qui marchent après leurs pen-
» sées, qui veulent faire la volonté de leurs pensées,
» accomplir les désirs déréglés de leur cœur, vivre
» selon leurs passions, s'abandonner aux égaremens de
» leur esprit. » Aussi les voit-on « haïr l'instruction,
» abandonner le chemin droit, marcher par des voies
» ténébreuses, se réjouir, lorsqu'ils ont fait le mal,
» triompher dans les choses les plus criminelles; en
» un mot, toutes leurs voies sont infâmes. »

« Malheur à ceux qui ont quitté les voies droites,

» et qui se sont détournés dans des routes égarées. Et
» que feront-ils, lorsque le Seigneur commencera à
» examiner toutes choses, et qu'il leur fera rendre
» compte de leurs œuvres. »

Enfans des hommes, dit le Seigneur à tous ceux qui refusent de consulter sa loi et de s'en remplir,
« enfans des hommes, jusqu'à quand aurez-vous le
» cœur pesant? pourquoi aimez-vous la vanité, et
» cherchez-vous le mensonge? O enfans! jusqu'à quand
» aimerez-vous l'enfance? jusqu'à quand, insensés,
» désirerez vous ce qui vous est pernicieux? Imprudens,
» jusqu'à quand haïrez-vous et rejetterez-vous la
» science? Convertissez vous, par les remontrances que
» je vous fais. Que si vous ne voulez point écouter
» mes paroles, si vous ne me regardez pas, lorsque je
» vous tendrai la main, si vous méprisez tous mes
» conseils, si vous négligez mes leçons, je rirai aussi
» à votre mort, et je vous insulterai, lorsque ce que
» vous craignez vous sera arrivé. Lorsque la mort fondra
» sur vous comme une tempête, et que vous vous
» trouverez surpris par les maux les plus pressans,
» vous m'invoquerez, et je ne vous écouterai point;
» vous me chercherez, et vous ne me trouverez point.
» Je me cacherai à vous, parce que vous ne vous se-
» rez point soumis à mes conseils, et que vous n'au-
» rez eu que du mépris pour toutes mes instructions.
» Vous mangerez le fruit de vos voies; vous porterez
» la peine due à votre mauvaise conduite, et vous se-
» rez rassasiés du fruit de vos idées pleines de folie. »

Apprenez donc, dit à tous les hommes la Sagesse éternelle, apprenez à embrasser *la discipline*, à recevoir avec docilité les instructions de ma *doctrine*. *Soumettez-vous à la prudence* de mes leçons. Instruisez-vous de ma loi. Sachez que *l'égarement* de ceux qui auront de l'aversion pour elle, *les perdra* pour toujours; et que ceux qui *m'écouteront*, *reposeront en*

assurance, et jouiront de l'abondance de mes biens, sans craindre aucun mal.

Heureux ceux qui règlent toutes leurs démarches selon la loi du Seigneur! Heureux ceux qui s'appliquent à connoître ses volontés, et qui n'ont d'ardeur que pour lui plaire! Heureux ceux qui ne se soutiennent et ne se consolent que par la méditation de la loi de Dieu, qui en admirent continuellement la beauté, la justice et la sainteté; qui y trouvent leur bonheur, leur trésor, leurs délices; qui la chérissent comme la source de l'innocence, du salut et de la vie; pour qui elle est la lumière qui les éclaire sur tous leurs devoirs, et qui les empêche de s'égarer, la force et la sûreté contre les scandales de ce monde, et contre les ennemis de leur salut!

Elle n'ordonne rien, cette divine loi, qui ne soit conforme aux véritables intérêts de l'homme, rien ne convenant mieux à la créature raisonnable, que toutes les vertus qu'elle recommande et qu'elle prescrit. Loi de Dieu, qui nous fait trouver ici-bas notre bonheur, dans le devoir et dans la règle. Loi dont tous les préceptes, bien médités, nous font sentir le rapport nécessaire qu'ils ont avec le cœur de l'homme, dont toutes les règles ne renferment que les remèdes de nos maux.

Qu'elle est admirable, cette loi sainte! c'est elle qui éclaircit toutes les lois de la nature, en les interprétant selon toute leur pureté, en renversant toutes les erreurs dont l'ignorance, le libertinage et l'irréligion des hommes ont toujours voulu les obscurcir. C'est elle qui autorise toutes les lois humaines; puisque, outre l'obligation civile et politique de les garder, elle y en ajoute une de conscience, qui est inviolable et qui subsiste toujours; puisqu'elle fait respecter les supérieurs légitimes, non pas en qualité d'hommes, mais comme les ministres de Dieu; puisqu'elle maintient leur autorité, non-seulement quand ils sont chrétiens et fidèles, mais quand ils seroient païens et ido-

lâtres; non-seulement quand ils sont vertueux et parfaits, mais quand ils seroient remplis même de vices; non-seulement quand ils sont doux et favorables, mais quand ils seroient emportés et fâcheux. Enfin, cette divine loi détruit généralement toutes les lois du péché, dont le nombre étant infini, sa gloire particulière est qu'il n'y en a pas une qu'elle ne réprouve et qu'elle ne condamne; frappant d'anathême l'injustice, en quelque sujet qu'elle paroisse; ne respectant en cela ni rang, ni qualité; n'ayant égard ni à coutume, ni à possession; ne s'accommodant ni à foiblesse, ni à intérêt; ne cédant pas même à la plus pressante de toutes les nécessités, qui seroit celle de mourir : *ne moriendi quidem necessitati disciplina nostra connivet*, dit Tertullien.

Loi du Seigneur, *loi pure et sans tache; elle ravit tous ceux qui la contemplent; elle est fidèle en ses promesses; elle donne la sagesse aux plus simples; elle nous trace le droit chemin du bonheur; elle bannit la tristesse de nos cœurs; elle dissipe les ténèbres de nos esprits. La loi du Seigneur est sainte, elle ne s'altérera jamais; elle est juste, et elle se justifie elle-même* (*Ps.* 18.). Elle est sainte, d'une sainteté solide, qui attaque le vice jusques dans ses principes les plus éloignés, et qui établit la vertu sur des fondemens stables et inébranlables. Loi sainte, d'une sainteté agissante, qui ne s'en tient ni aux sentimens, ni aux paroles, mais qui demande des œuvres. Loi sainte, d'une sainteté universelle, qui ne laisse pas échapper un point de ce qu'elle ordonne; parce qu'il ne faut, selon elle, que la trangression d'un seul point, pour nous rendre criminels et dignes d'une éternelle réprobation. Loi sainte, d'une sainteté sage, qui n'exige rien que d'équitable, que de raisonnable, que de praticable. Loi sainte, d'une sainteté courageuse, que les difficultés n'arrêtent point, que les contradictions n'ébranlent point, que les plus grands sacrifices n'étonnent point. Loi sainte, d'une sainteté patiente, qui, dans

les douleurs les plus sensibles, dans les injures les plus piquantes, dans les accidens les plus fâcheux, dans les disgraces et les adversités de la vie, se soutient contre les murmures des sens, contre les saillies de la colère, contre les emportemens de la vengeance, contre l'affliction du cœur et l'abattement de l'esprit. Loi sainte, d'une sainteté religieuse envers Dieu; soumise à Dieu, zélée pour la gloire de Dieu, douce et affable à l'égard du prochain, prévenante et bienfaisante; toujours attentive sur elle-même, sévère pour elle-même, dégagée de toutes les vues de la chair; au-dessus de tout intérêt, de toute fortune; au-dessus de toute ambition, de toute réputation, de toute considération humaine; indépendante des caprices et des humeurs, des aridités et des sécheresses, des ennuis et des dégoûts; fixe et immuable dans le devoir, parce que c'est le devoir; et invariablement adonnée au bien, parce que c'est le bien, et qu'on doit le chercher en tout.

Enfin, la première loi faite pour l'homme, étant celle qui lui commande la recherche du souverain bien, où il doit trouver sa vie et sa béatitude, il faut nécessairement en conclure, que Dieu seul peut être le principe et la règle de tous les devoirs de l'homme.

Or, quelle idée nous formerions-nous de sa sagesse, s'il ne nous avoit point donné de règle fixe à laquelle nous dussions nous conformer? Seroit-il digne de lui, de nous livrer à l'incertitude dans les devoirs que nous avons à remplir pour lui plaire? Seroit-il devenu le Dieu de l'inconstance; lui, dont le premier caractère est de n'être sujet à aucun changement, à aucune vicissitude? Comment subsisteroit en lui cette règle immuable de la justice, cette sagesse souveraine, qui fait tout avec ordre, et qui nous prescrit des obligations proportionnées aux situations où sa providence nous a placés dans la vie; cette loi, qui veut que tout se rapporte à la fin pour laquelle il nous a créés, et que rien ne l'en éloigne dans nos affections et dans nos œuvres.

Quel est donc le premier des devoirs que Dieu impose à l'homme? *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit, de toutes vos forces. C'est-là le grand et le premier commandement.*

Nous sommes obligés d'aimer Dieu, parce qu'il est notre Dieu, le premier Etre, le souverain bien, le principe et la source de tout bien, par conséquent seul aimable à cause de lui même, et le seul qui mérite d'être infiniment aimé. Nous sommes obligés d'aimer Dieu, parce que c'est lui qui nous a créés; nous sommes ses enfans, nous sommes son peuple. *Il nous a aimés le premier:* il ne cesse point de nous combler de bienfaits; et, quelque amour que nous lui témoignions, nous ne répondrons jamais que très-foiblement à tout ce qu'il a fait, et fait encore tous les jours pour nous. Nous sommes obligés d'aimer Dieu, dont la bonté pour nous est d'autant plus digne de nos hommages et de notre reconnoissance, qu'ayant droit, par la souveraineté de son empire sur nous, de nous commander tout ce qu'il lui plaira, il se contente de nous ordonner de l'aimer.

Dieu veut être aimé seul, parce qu'il est seul le bien de l'homme. Il exige que nous l'aimions du fond du cœur, ou d'un amour véritable, sincère, solide, et qui, demeurant dans l'âme par une tendre affection, se répande au dehors par les effets, dans toute la conduite de notre vie. Car celui qui n'aime Dieu que de la bouche, et non du cœur, est un menteur et un hypocrite: celui qui aime Dieu du cœur, et qui n'agit point ou ne fait rien pour lui, est un lâche qui tient la vérité captive sous une injuste servitude: celui qui, en agissant pour Dieu, n'agit que des mains et non du cœur, en faisant, sans affection pour Dieu, ce que Dieu lui commande, et qu'il ne feroit pas s'il ne craignoit le châtiment, est un vil esclave de la crainte servile.

Pour aimer Dieu, il faut lui obéir, *marcher dans*

ses voies, observer ses préceptes et ses ordonnances, être docile à sa voix, lui demeurer attaché comme étant notre vie. Quiconque dit qu'il connoît Dieu, et ne garde pas ses commandemens. est un menteur, et la vérité n'est point en lui. Mais si quelqu'un garde sa parole, il possède en soi véritablement et parfaitement la charité de Dieu; et c'est par où nous connoissons que nous sommes en lui.

Or, la volonté de Dieu est, que *nous soyons saints, parce qu'il est saint.* Il veut que nous *évitions le mal*, et que nous *fassions le bien.* Il nous défend de *nous conformer au siècle présent*, dans les sentimens, dans les coutumes, dans les manières, dans les principes de nos actions. Il nous défend de *suivre les désirs déréglés, comme font les païens, qui ne connoissent pas Dieu.* Il veut que nous soyons *transformés* en des hommes tout nouveaux, *par le renouvellement de notre esprit;* que nous soyons sans cesse occupés à étudier sa volonté; *à connoître*, à discerner *ce qu'il désire de nous, de bon, d'agréable et de parfait.* Il nous ordonne de nous acquitter de tous nos devoirs, avec une *promptitude qui bannisse la lâcheté;* de conserver *la ferveur de l'esprit;* de nous souvenir toujours que c'est *le Seigneur que nous servons;* d'être continuellement *dans la joie que nous inspire l'espérance* chrétienne; de *souffrir les maux avec patience;* de *persévérer dans la prière;* en un mot de faire *servir* tout ce que nous avons, et tout ce que nous sommes, *à la piété et à la justice.*

Nous ne devons donc point chercher d'autre vie ni d'autre félicité que Dieu même. Il n'y a que lui qui puisse être le principe de la vertu, et qui en puisse être la récompense. Il ne nous commande que d'être heureux, en nous commandant de nous attacher à lui, et tous ses préceptes, qui nous défendent tant de choses, se réduisent tous à la défense qu'il nous a faite de nous rendre misérables : car nous le serons, si nous sommes

injustes. C'est pour notre intérêt, que Dieu est jaloux de notre cœur, et qu'il ne veut point de rival.

Nous aurons lieu, dans la suite, d'expliquer plus en détail et plus amplement les devoirs que nous impose le précepte de l'amour de Dieu.

C'est cette première loi, *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*, qui est le fondement et le premier principe de toutes les autres. Elle est commune à tous les hommes, elle les regarde, elle les oblige tous; et aucun d'eux ne peut se soustraire à sa souveraine autorité, puisque Dieu les a tous créés, et *tous faits pour lui.*

A cette première loi, Dieu en a ajouté une seconde qui oblige tous les hommes à s'aimer et à s'unir entr'eux : *Vous aimerez*, nous dit le Seigneur, *votre prochain comme vous-même.*

C'est l'esprit de ces deux lois de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, qui doit être la règle de tous les devoirs de l'homme, et la source de toutes les lois.

Le Seigneur, destinant tous les hommes à être unis dans la possession d'un bien unique, qui est leur commune félicité, et à y être unis si étroitement, qu'ils ne seront *qu'un en Dieu*, a voulu faire dépendre en partie cette dernière union qui doit faire leur béatitude dans le ciel, du bon usage de celle qui doit former sur la terre leur société.

Tous les hommes sont membres les uns des autres; ce qui doit leur apprendre à se secourir mutuellement, et à s'unir étroitement par les liens d'une intime amitié. L'œil ne dit pas à la main, *je n'ai pas besoin de vous.* La tête ne dit point aux pieds, *je puis me passer de vous* : au contraire, les membres du corps s'intéressent les uns pour les autres : lorsqu'un d'entr'eux souffre, tous les autes souffrent avec lui; et lorsque quelqu'un est honoré, tous s'en réjouissent avec lui. Voilà, selon saint Paul, le modèle de l'union qui doit être entre tous les hommes. Cet exemple, conclut ce grand apôtre, doit servir de règle aux dispositions où nous devons

être à l'égard du prochain. Nous devons avoir pour lui une *affection* et une tendresse vraiment *fraternelle*, une estime qui nous porte à le *prévenir*, par tous les témoignages d'*honneur* et de déférence qui dépendent de nous.

Amour du prochain, amour universel, qui sait qu'il suffit d'être homme, pour avoir droit d'être aimé, et ne peut admettre l'exception qui permet de haïr ses ennemis; qui *prie pour ceux qui le persécutent et qui le calomnient;* qui fait du bien à ceux qui le haïssent; qui *ne rend point le mal pour le mal;* qui proscrit tout ressentiment; qui est disposé à souffrir de nouvelles insultes, plutôt que de se venger; qui sait mettre tout en œuvre pour se *réconcilier*, lorsque *quelqu'un a quelque chose contre lui.* Amour du prochain, amour tendre et sincère, qui regarde tous les hommes comme ses frères; qui resserre, autant qu'il peut, les liens qui l'unissent avec eux; qui *travaille avec soin à conserver l'unité d'un même esprit, par le lien de la paix.* Amour *doux et patient, qui vit en paix, autant qu'il est en lui, avec tous les hommes;* qui *tolère tout, qui supporte tout;* qui ne juge ni ne condamne personne; qui *ne soupçonne point le mal;* qui *ne se réjouit point de l'injustice, mais qui se plaît dans la vérité.* Amour du prochain, amour juste et équitable, qui rend à chacun ce qui lui est dû; qui *ne cherche point son intérêt.* Amour compatissant, qui sait excuser les foiblesses de ses frères. Amour bienfaisant, *toujours prêt à faire du bien à tout le monde.* Amour généreux, toujours disposé à *donner sa vie pour ses frères.*

Saint Paul nous enseigne encore, sur les devoirs extérieurs à l'égard du prochain, qu'ils doivent être diversifiés selon les états où le prochain se trouve : s'il est dans *la nécessité*, nous devons le *soulager;* s'il est *étranger*, et privé de tout secours, nous lui devons l'*hospitalité;* s'il nous est contraire, jusqu'à nous *per-*

sécuter, nous devons éviter toute *imprécation*, *nous garder de le maudire*, et ne penser au contraire qu'à le *bénir*, en lui souhaitant toute sorte de bonheur; s'il est dans *la joie ou dans les pleurs*, nous devons partager ses dispositions avec lui, par une disposition semblable de joie ou de tristesse. Saint Paul ajoute, comme une suite du même devoir, l'obligation d'être *tous unis les uns avec les autres*, *dans les mêmes sentimens* et les mêmes affections, *ne nous élevant point avec arrogance*, *mais nous accommodant aux petits*. Si le prochain est témoin de nos actions, nous devons l'*édifier* par nos bons exemples, et ne donner aucun lieu de scandale à personne. Si nous avons quelque différend à démêler avec lui, nous devons le faire dans un esprit *de paix*, et la *conserver*, *quand cela se peut*. S'il en use mal avec nous, nous devons éloigner toute idée et tout sentiment de vengeance, laissant à la justice divine le soin de faire justice à tout le monde, et de tirer des crimes de ceux qui nous offensent, la vengeance que Dieu s'est réservée. La seule vengeance, permise à des chrétiens, est celle que les âmes humbles et douces, simples et innocentes, connoissent uniquement : *de donner à manger à son ennemi*, *s'il a faim; et s'il a soif*, *de lui donner à boire*. Enfin, loin de *nous laisser vaincre par le mal*, nous devons *vaincre le mal par le bien*.

Nous aurons lieu, dans la suite, d'expliquer plus en détail, les devoirs que la charité impose à l'homme à l'égard de son prochain.

Nous observerons seulement ici en général, que, sans la charité, il est impossible de ne pas rompre les liens qui doivent unir les hommes les uns aux autres sur la terre. Nous l'avons déjà remarqué, les hommes sont faits pour la société. Dieu qui les y a destinés ici-bas, en la leur rendant nécessaire par mille besoins réciproques, imprima dans leur cœur toutes les affections qui pouvoient la leur rendre chère. Il les

fit naître tous du même père, et voulut que le souvenir de cette origine commune, leur inspirât toute la tendresse de sentimens que la proximité du sang donne, et tous les égards qu'on a pour ce qu'on aime. Avec ces dispositions, les hommes vivroient toujours dans une parfaite intelligence; on les verroit toujours prêts à se prévenir mutuellement, à s'aider, à se servir, à se donner des preuves de leur attention continuelle pour éviter ce qui pourroit blesser l'ordre de la société.

En destinant les hommes à la société, Dieu a formé plusieurs autres liens qui les y engagent encore. Les liaisons générales qu'il a établies entre tous les hommes, par leur nature et par leur destination à une même fin dernière, sous les mêmes lois, sont communes à tout le genre humain; mais comme elles ne forment pas pour chaque homme, les relations singulières qui l'engagent aux uns plutôt qu'aux autres, le Seigneur a ajouté à ces liaisons générales et communes à tous, certains engagemens particuliers de diverses sortes, par lesquels il unit les hommes de plus près entr'eux, et détermine à chacun quels sont les devoirs qu'il doit remplir à l'égard de ceux à qui ces engagemens le lient; devoirs personnels dont il ne pourroit s'acquitter envers tous les hommes. De sorte que ces engagemens sont à chacun, comme des lois particulières qui lui marquent ce que l'amour du prochain exige de lui; et qui par conséquent règlent plus précisément ses devoirs.

On distingue plusieurs sortes d'engagemens que peuvent contracter les hommes: mais comme cette matière nous méneroit trop loin, nous renvoyons ceux qui voudroient s'en instruire, à la lecture des ouvrages des jurisconsultes qui en ont le mieux traité. Il nous suffit de remarquer ici, que les différens engagemens par lesquels Dieu a formé l'ordre de la société des hommes, doivent être considérés comme les fondemens des diverses règles de ce que la justice et

l'équité exigent de chaque homme, selon les liens particuliers qu'il a contractés.

On voit ainsi, que tous les engagemens établis entre les hommes, sont comme des moyens de pratiquer l'amour mutuel qu'ils se doivent, et que tous les différens devoirs que prescrivent ces engagemens, ne sont autre chose que les divers effets que doit produire cet amour, suivant les conjonctures et les circonstances.

Le commandement d'aimer son prochain, doit donc être le principe de toutes les règles des engagemens que les hommes contractent entr'eux; et l'esprit de ces règles n'est autre chose que l'ordre de l'amour que les hommes se doivent réciproquement. Ainsi, les règles qui ordonnent de rendre à chacun ce qui lui appartient, de ne faire tort à personne, de garder toujours la fidélité dans ses engagemens, et autres semblables, n'ordonnent que la pratique de l'amour mutuel que les hommes se doivent: car aimer, c'est vouloir faire du bien: et l'on n'aime point ceux à qui l'on fait quelque tort, ni ceux auxquels on n'est pas fidèle.

C'est ainsi que la seconde loi commande aux hommes de s'aimer. Car l'esprit de cette loi n'est pas d'obliger chacun d'avoir, pour tous les autres hommes, cette inclination qu'attirent les qualités qui rendent aimable: l'amour qu'elle ordonne, consiste à ne vouloir aux autres et à ne leur faire aucun mal; à désirer sincèrement leur vrai bien, et à le leur procurer autant qu'on le peut. Ce commandement est indépendant du mérite de ceux qu'on doit aimer, et il n'excepte qui que ce soit; il oblige d'aimer ceux qui sont les moins aimables, et qui nous haïssent: car la loi qu'ils violent subsiste pour nous, et nous devons souhaiter leur vrai bien, et le leur procurer, autant par l'espérance de les ramener à leur devoir, que pour ne pas violer le nôtre.

Ces réflexions serviront à faire voir que, comme c'est la loi de l'amour du prochain qui est le prin-

cipe de toutes celles qui regardent les engagemens que les hommes contractent entr'eux, ce n'est pas assez de savoir, comme savent les nations les plus barbares, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, qu'il ne faut faire tort à personne, qu'il faut être sincère et fidèle dans ses engagemens et autres règles semblables; mais il faut de plus considérer l'esprit de ces règles, et la source de leur vérité dans la seconde loi, afin de leur donner toute l'étendue qu'elles doivent avoir. Car on voit souvent que, faute de ce principe, certains juges ne regardant ces règles que comme des lois politiques, sans en pénétrer l'esprit qui oblige à une *justice plus abondante*, ne leur donnent pas leur juste étendue, et tolèrent des infidélités et des injustices qu'ils réprimeroient, si l'esprit de la seconde loi étoit leur principe.

C'est dans ces maximes dont la vérité est incontestable, qu'ont été puisées les règles suivantes :

1. Que tout homme étant membre du corps de la société, chacun doit y remplir ses devoirs et ses fonctions, selon qu'il y est obligé par le rang qu'il y occupe, et par ses autres engagemens. D'où il s'ensuit, que chacun doit regarder ses engagemens, comme des lois qui lui sont propres.

2. Que chaque particulier étant lié à ce corps de la société dont il est membre, ne doit rien entreprendre qui en blesse l'ordre : ce qui renferme l'engagement de la soumission et de l'obéissance due aux puissances que Dieu a établies pour maintenir cet ordre.

3. Que l'engagement de chaque particulier envers l'ordre de la société dont il fait partie, l'oblige non-seulement à ne rien faire à l'égard des autres qui blesse cet ordre, mais encore à se contenir dans son rang, de telle manière qu'il ne fasse aucun mauvais usage, ni de soi-même, ni de ce qui est à lui : car il est dans la la société, ce qu'est un membre dans le corps. Ainsi ceux qui, sans faire tort à d'autres, tombent dans quel-

que dérèglement qui offense le public, soit en leurs personnes, ou sur leurs biens, comme font ceux qui se désespèrent, ceux qui blasphèment ou qui jurent, ceux qui prodiguent leurs biens, tous ceux enfin qui violent les bonnes mœurs, la pudeur ou l'honnêteté, d'une manière qui blesse l'ordre extérieur, sont justement punis par les lois civiles, selon la qualité du dérèglement. *Expedit enim Reipublicæ*, dit le droit, *ne suâ re quis malè utatur.*

4. Que, dans tous les engagemens de personne à personne, soit volontaires, ou involontaires, qui peuvent être matière des lois civiles, on se doit réciproquement de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils fissent pour nous, et de ne faire à personne, ce que nous ne voudrions pas que d'autres nous fissent. Ce qui comprend la règle de ne faire tort à personne, et de rendre à chacun ce qui lui appartient.

5. Que, dans les engagemens volontaires et mutuels, ceux qui traitent ensemble se doivent la sincérité pour se faire entendre réciproquement à quoi ils s'engagent, la fidélité pour l'exécuter, et tout ce que peuvent demander les suites des engagemens où ils sont entrés. Ainsi le vendeur doit déclarer sincèrement les qualités de la chose qu'il vend, il doit la conserver jusqu'à ce qu'il la délivre, et il doit la garantir après qu'il l'a délivrée.

6. Que, dans les engagemens même qui ne sont pas volontaires, l'obligation est proportionnée à la nature et aux suites de l'engagement, soit qu'il consiste à faire, ou à donner, ou à une autre sorte d'obligation. Ainsi, le tuteur est obligé à la conduite de la personne et à l'administration des biens de l'orphelin qui est sous sa charge, et à tout ce que cette conduite et cette administration rendent nécessaire. Ainsi, celui qui est revêtu d'une charge publique, quoique contre son gré, doit s'en acquitter. Ainsi ceux qui, sans convention, se trouvent avoir quelque chose de commun ensemble,

comme des cohéritiers et autres, se doivent réciproquement ce que leurs engagemens demandent.

7. Qu'en toute sorte d'engagemens, soit volontaires ou involontaires, il est défendu d'user d'infidélité, de duplicité, de dol, de mauvaise foi, et de toute autre manière de nuire et de faire tort.

8. Que tout ce qui regarde l'ordre de la société, impose, à chacun des particuliers qui en sont membres, un engagement de ce que cet ordre demande de lui; et il peut y être obligé par l'autorité de la justice, s'il refuse d'y satisfaire. Ainsi, l'on contraint aux charges publiques, dans les villes et autres lieux, ceux qui sont appelés aux fonctions d'échevins, de consuls, et d'autres semblables charges ou commissions. Ainsi, l'on oblige ceux qui sont appelés à une tutelle, à l'accepter et à s'en acquitter. Ainsi, l'on contraint les particuliers à vendre ce qu'ils se trouvent avoir de nécessaire pour l'usage du public. Ainsi, l'on exige justement des particuliers les tributs et les impositions pour les charges publiques.

9. Que les engagemens volontaires entre les particuliers, devant être proportionnés aux différens besoins qui leur en rendent l'usage nécessaire, il est libre à toutes personnes, capables de contracter des engagemens, de se lier par toutes sortes de conventions, comme bon leur semble; et de les diversifier selon les différences des affaires, de quelque nature qu'elles soient, et selon la diversité infinie des combinaisons qu'amènent les circonstances : pourvu seulement, que la convention n'ait rien de contraire à la règle qui suit.

10. Que tout engagement n'est licite qu'à proportion qu'il est conforme à l'ordre de la société, et que ceux qui blessent cet ordre, sont illicites et punissables, à proportion qu'ils y sont opposés. Ainsi, les emplois contraires à cet ordre, sont des engagemens criminels. Ainsi, les promesses et les conventions qui

violent les lois ou les bonnes mœurs, n'obligent à rien, et n'ont de force que pour mériter des peines à ceux qui ont formé de pareils engagemens.

De ces règles générales dépendent une infinité de règles particulières. Il suffit de les lire avec attention, pour reconnoître de quelle importance elles sont à la société, en assurant, contre les fraudes et l'iniquité des méchans, les engagemens que contractent les hommes entr'eux.

Quelle paix ne verroit-on pas régner sur la terre, si tous les hommes travailloient de concert à procurer le bonheur de la société, en remplissant avec fidélité les devoirs que leur prescrit la loi d'aimer leur prochain comme eux-mêmes!

Quelle paix entr'eux, s'ils étoient toujours prêts à se prévenir mutuellement, à s'aider, à se servir, à se donner des preuves réelles et effectives de tous les sentimens que doit leur inspirer cet amour!

Mais le dérèglement de l'amour-propre a produit une foule de passions qui diviseront toujours les hommes; et la discorde entre les frères, qui commença presque avec le monde, ne finira qu'avec lui. Les hommes sentent, à la vérité, qu'ils sont faits pour les hommes et qu'ils ne peuvent vivre seuls: ne trouvant pas en eux-mêmes toutes leurs ressources, ils sont forcés de chercher du secours au dehors. L'intérêt se joint au penchant pour les rassembler. Les sociétés se forment; mais leurs liaisons n'ont souvent rien de réel, et presque rien que d'inconstant dans leurs principes et dans leurs motifs. Ce sont souvent les vices qui s'unissent avec les vices, et qui ne peuvent compatir. Est-il rare de voir des hommes qui n'aiment qu'eux mêmes, qui ne cherchent que leurs propres avantages, qui ne pensent qu'à tout envahir? Est-il rare de trouver des hommes qui ne s'intéressent point au bien commun, qui ne veulent rien faire pour le prochain, qui ne veulent rien souffrir des autres, qui haïssent et détestent la dé-

pendance

pendance et les assujettissemens, qui ne peuvent supporter ni l'égalité ni les préférences? Ne voit-on jamais que le rang et la fortune deviennent, entre les hommes, des semences de jalousie, de murmures, de dissensions, de soulèvement et de troubles?

En un mot, tandis qu'il y aura des passions, elles causeront toujours l'inquiétude et le désordre dans le cœur de ceux qu'elles animeront; et elles troubleront toujours ceux qui vivront dans leur société. Il faut donc absolument des lois qui, ainsi que nous l'avons déjà observé, servent de frein à ces passions; qui mettent des bornes aux désirs des hommes, qui règlent leurs intérêts, qui distinguent ce qui doit appartenir à chacun, qui les maintiennent tous dans la possession tranquille de leurs biens. Il faut qu'il y ait des lois qui assurent la paix de la société, en réprimant, en punissant les criminelles entreprises, les injustices, les violences et l'audace de ceux qui veulent blesser et renverser l'ordre de cette société: *factæ sunt leges, ut, earum metu, humana coërceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia* (*dist.* 4. *cap.* 1.). Ce sont les lois qui font la sûreté commune, elles entretiennent la paix dans les familles, elles sont le principe de la prospérité des états, elles établissent et conservent le bon ordre parmi les hommes. En un mot, les avantages inestimables que les lois procurent à la société, les ont fait regarder, par les anciens, comme des présens de Dieu même: *omnis lex inventum et munus Dei est.* (*L.* 2. *ff. de leg.*). Aussi n'y a-t-il point de nation si barbare qui n'ait ses lois: et les sociétés ne sont florissantes, qu'autant que leurs lois sont sages et qu'elles sont fidèlement observées.

Et comment la société humaine pourroit-elle subsister, si chacun pouvoit librement suivre son caprice, ses penchans et ses passions? N'est-il pas évident que la terre ne seroit plus alors qu'un théâtre de brigan-

dages, de cruautés, d'injustices, d'abominations, et d'excès de toute espèce.

En effet, il est aisé de comprendre que la perversité du cœur de l'homme le rend insociable. L'homme, dominé par ses passions, ne songe qu'à les contenter, sans songer aux autres hommes. *Je suis*, dit-il, *et il n'y a que moi sur la terre* (*Isaïe*, 47. 8.).

Le langage de Caïn se répand partout : *est-ce à moi de garder mon frère?* osa-t-il répondre à Dieu (*Gen.* 4. 9.), c'est-à-dire, je n'en ai que faire, ni ne m'en soucie.

Toutes les passions sont insatiables. *Le cruel ne se rassasie point de sang* (*Eccli.* 12. 16.). *L'avare n'a jamais assez d'argent* (*Eccles.* 5. 9.).

Chacun veut tout pour soi. Est-il bien rare de trouver des personnes auxquelles on ne puisse pas faire ce reproche du prophète Isaïe (*C.* 5. 8.). *Malheur à vous, qui*, par une avidité insatiable, *joignez maison à maison, qui ajoutez les terres aux terres, jusqu'à ce que le lieu vous manque. Serez-vous donc les seuls qui habiterez sur la terre ;* et prétendez-vous la posséder toute entière ?

La jalousie, si universelle parmi les hommes, fait voir combien est profonde la malignité de leur cœur. Notre frère ne nous nuit en rien, ne nous ôte rien, et il nous devient cependant un sujet de haine, seulement parce que nous le voyons plus heureux, plus industrieux et plus vertueux que nous. Abel plaît à Dieu par des moyens innocens, et Caïn ne peut le souffrir. *Dieu regarda favorablement Abel et ses présens : il ne regarda point Caïn, ni ce qu'il lui avoit offert ; et Caïn entra en fureur.* De là les trahisons et les meurtres : *sortons dehors*, dit Caïn à Abel, *allons promener ensemble ; et lorsqu'ils furent au milieu des champs, Caïn se jeta sur son frère Abel, et le tua.* L'exemple de Joseph vendu par ses frères, est encore bien propre à faire voir, jusqu'où une pareille passion peut porter les hommes.

Tant de passions insensées, et tant d'intérêts divers qui en naissent, font qu'il n'y a point de foi ni de sûreté parmi les hommes. La corruption est si grande parmi eux, qu'on s'excite les uns contre les autres : « ne croyez point à votre ami, et ne vous fiez point » à votre guide. Donnez-vous de garde de celle qui » dort dans votre sein, et des enfans qu'elle vous a » donnés. Car le fils traite son père avec outrage, la » fille s'élève contre sa mère; la belle-fille s'élève contre » sa belle-mère; et l'homme a pour ennemis ceux de » sa propre maison (*Mich.* 7. 5. 6.). » De là vient que les cruautés sont si fréquentes parmi les hommes.

Il n'y a rien de plus brutal, ni de plus sanguinaire que l'homme. « Tous dressent des embûches à la vie » de leur frère : un homme va à la chasse après un » autre homme, comme il feroit après une bête, pour » en répandre le sang, et pour lui donner la mort (*Mich. Ibid. v.* 2). »

« La médisance, le mensonge, le meurtre, le vol et » l'adultère, ont inondé la terre, et le sang a touché » le sang (*Osee.* 4. 2.), » c'est-à-dire, qu'un meurtre en attire un autre.

Ainsi la société humaine, établie par tant de sacrés liens, est violée et détruite par les passions : et, comme dit saint Augustin, *il n'y a rien de plus sociable que l'homme par sa nature ; il n'y a rien de plus intraitable, ni de plus insociable que l'homme, par la corruption de son cœur*) *De Civ. Dei. L.* 13. *C.* 27.).

Il ne suffit donc pas que les hommes soient unis par les liens de la même société; qu'ils habitent la même contrée, qu'ils parlent un même langage. Devenus intraitables par la violence de leurs passions, et incompatibles par leurs différentes humeurs, ils ne pourroient vivre en paix, s'ils n'avoient aucune loi, pour régler leur conduite, et pour décider leurs différends et leurs droits.

Cet ordre est le frein de la licence. Quand chacun

fait ce qu'il veut, et n'a pour règle que ses désirs, tout va en confusion. Un lévite viole ce qu'il y a de plus saint dans la loi de Dieu : la cause qu'en donne l'Ecriture, c'est *qu'en ce temps-là il n'y avoit point de roi en Israël, et que chacun faisoit ce qu'il trouvoit à propos* (*Judic.* 17. 6.).

C'est par l'autorité des lois, que l'union est établie parmi les peuples. Elles protégent les foibles contre toutes les entreprises qui tendent à envahir, et à attenter par la force. Tout droit doit venir de leur autorité; et on ne peut regarder comme légitime, ce qu'elles défendent. Sous leur autorité, chacun est en repos contre l'oppression et la violence; dans leur autorité, chacun trouve un défenseur invincible, et plus fort sans comparaison, que tous ceux qui entreprendroient de l'opprimer. En un mot, les lois sont « un abri, pour se » mettre à couvert du vent et de la tempête; et un » rocher avancé, sous lequel chacun se met à l'om- » bre dans une terre sèche et brûlante (*Is.* 32. 2. 17. » 18.). » La justice établit la paix : il n'y a rien de plus beau que de voir les hommes vivre tranquillement; de les voir tous en sûreté dans leurs tentes, jouir du repos et de l'abondance. Voilà les fruits naturels d'un gouvernement réglé par l'autorité des lois.

De tout cela, il résulte qu'il n'y a point de pire état que l'anarchie, c'est-à-dire, l'état où chacun veut vivre à sa fantaisie, et sans aucun respect pour les lois; où il n'y a point de gouvernement ni d'autorité. Là où tout le monde veut faire ce qu'il veut, nul ne peut faire ce qu'il veut; où il n'y a point de maître, tout le monde est maître; où tout le monde est maître, tout le monde est esclave.

Tout ce que nous avons dit sur la nécessité des lois, en démontre l'utilité : et comment peut-on en examiner la fin, sans en sentir tous les avantages? La fin des lois est le bien commun, c'est sur le modèle de celles qui ont Dieu pour auteur, que toutes les autres doivent

être faites. Or, les lois divines tendent toutes au bien commun; c'est-là le but de la loi naturelle, proportionnée à la constitution de notre être, à nos besoins, à l'état de société où nous nous trouvons dans le monde. Conforme aux désirs légitimes de notre cœur, elle est faite pour nous rendre heureux autant que nous le pouvons être en cette vie; et l'observation des devoirs qu'elle impose, tend à procurer le bonheur public et particulier.

Mais, comme ce bonheur ne peut être absolument parfait, Dieu y a ajouté des lois positives qui ont pour objet le bien général, d'une manière plus sublime et plus relevée; puisque ce n'est pas seulement un bonheur passager ou temporel que leur observation procure aux hommes, mais encore une félicité infinie, et la possession de Dieu même pendant toute l'éternité. Ces lois sont aussi très-avantageuses aux sociétés qui les suivent. Car, quoique la principale intention de Dieu, dans l'établissement de la Religion chrétienne, n'ait été que d'ouvrir à l'homme le chemin du ciel, il n'a pas laissé de la munir des instructions les plus nécessaires au bonheur des sociétés civiles. Une société de vrais chrétiens seroit la plus douce et la plus heureuse du monde, le siége de la paix et de la concorde, le règne de la vertu et de la piété. Ceux qui sont dépositaires de l'autorité, y commanderoient avec une fermeté mêlée de douceur; les sujets y obéiroient avec soumission, le travail y entretiendroit l'abondance, en bannissant tous les désordres qui sont les suites de l'oisiveté; la charité y feroit disparoître la misère et l'indigence; l'injustice et la licence en seroient bannies. On y verroit ceux qui composent cette société, chercher, par leur conduite, *tout ce qui est vrai, tout ce qui est chaste, tout ce qui est juste, tout ce qui est saint, tout ce qui peut les rendre agréables à Dieu, tout ce qui peut édifier les hommes, tout ce qui est vertueux, tout ce qui est digne de louange en fait de bonnes mœurs* (*Philip.* 4. 8.).

Les lois des princes, à l'exemple de celles qui ont Dieu pour auteur, doivent avoir pour objet tout ce qui peut faire le bonheur public. Le pouvoir législatif leur a été donné pour le bien des peuples soumis à leur autorité. Le Seigneur, en les établissant souverains, a voulu qu'ils fussent aussi les pères de leurs sujets. Les législateurs ecclésiastiques, à plus forte raison, ne doivent avoir en vue, dans ce qu'ils prescrivent, que le bien de la société des fidèles.

Quoique les lois doivent avoir plus directement pour objet le bien commun que le bien des particuliers, il en est néanmoins quelques-unes qui paroissent faites en faveur de certaines personnes : telles sont celles qui concernent les pupilles, les veuves, etc. Ces lois ne tendent pas moins au bien général, qu'on ne peut procurer qu'en prenant soin de toutes les conditions, et en leur assurant tous les avantages qui leur conviennent. Comme les hommes sont partagés dans un grand nombre de professions différentes, outre les règlemens communs à tous, il en faut nécessairement de particuliers à chaque état : le bien général ne peut résulter que du bien de chaque condition particulière.

Dans un royaume composé de plusieurs provinces, qui se conduisent par des lois différentes, pour que ces lois soient censées concourir au bien commun, il suffit qu'elles soient utiles à la province pour laquelle elles sont faites, et qu'elles ne dérangent en rien l'ordre général de l'état.

En procurant le bien général, les lois font indirectement le bien particulier des membres de la société : car ce qui fait le bien commun fait également le bien des particuliers. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelques lois onéreuses à certaines personnes : comme sont celles qui prononcent des peines, qui imposent des tributs, qui établissent la prescription. Mais, outre que le bien public exige qu'on arrête les méchans par la crainte des peines, que l'on contribue aux charges publiques, qu'on porte les propriétaires des biens à

en avoir soin comme ils le doivent, en punissant leur négligence, ces lois ne procurent pas moins le bien de chaque particulier.

Les peines prononcées contre les transgresseurs des lois, retiennent le grand nombre dans le devoir. La crainte de donner lieu à la prescription, engage à veiller à la conservation de ce qu'on possède. La portion de nos biens que nous donnons pour payer les tributs, nous assure le reste.

De la Loi éternelle.

DIEU, étant un être infiniment sage, n'a pu former des créatures, sans leur proposer une fin, et sans leur procurer les moyens nécessaires pour y parvenir. Il se suffit à lui-même; il possède de toute éternité une gloire et une béatitude qui ne peut jamais ni croître ni diminuer : il n'a pas besoin de créatures qui lui rendent hommage; leurs adorations et leurs louanges ne peuvent le rendre ni plus grand ni plus heureux. Mais, dès qu'il s'est déterminé à les tirer du néant, il étoit de sa souveraine sagesse de leur proposer une fin qui en fût digne; de leur enseigner et de leur donner tout ce qui étoit nécessaire pour parvenir à cette fin.

Nous ne considérons ici la loi éternelle, que par rapport aux créatures spirituelles, intelligentes, raisonnables, libres, capables de discerner et de choisir le bien et le mal. Ce que les théologiens en disent, par rapport aux créatures privées de raison et d'intelligence, ne peut s'entendre que de ces lois générales; par lesquelles le Seigneur a établi, conduit et règle ce bel ordre que nous admirons dans l'univers. Dieu ayant formé ces créatures pour une certaine fin, les y conduit par les moyens que sa sagesse et sa providence jugent les plus convenables. Elles obéissent constamment à ses lois, avec une régularité qui ne leur permet pas

de s'en écarter jamais. Ce n'est pas par choix et avec connoissance qu'elles les suivent, mais nécessairement et par une impression à laquelle elles ne peuvent se refuser. C'est ainsi que le mouvement s'entretient et se communique dans le monde. Le soleil chaque jour fournit sa carrière; les astres font leurs révolutions de la manière et dans les temps que Dieu leur a marqués; la mer respecte les bornes qu'il lui a prescrites; *les jours se succèdent constamment les uns aux autres* dans l'ordre réglé par sa toute-puissance; *le feu*, *la grêle*, *la neige*, *la glace*, *les tempêtes*, *obéissent à sa voix* : en un mot, toutes les créatures privées de la raison et de l'intelligence exécutent les ordres du Seigneur, *parce que tout est soumis à ses volontés*, dit le prophète-roi. Mais la volonté du Seigneur n'est point, à l'égard de ces créatures, une loi, un commandement, dont elles puissent se servir pour diriger leurs actions; puisqu'elles n'ont ni entendement pour connoître ce qui leur est ordonné, ni liberté pour s'y porter, et qu'elles sont absolument incapables de le comprendre.

La loi éternelle est la sagesse et la vérité éternelle de Dieu. Cette loi étant Dieu même, qui est la raison, l'ordre et la justice essentielle, en qui sont les idées éternelles et immuables de tout ce qui est bon, juste, raisonnable, est la règle suprême, primitive, originale, universelle et invariable. Tout ce qui s'accorde avec elle, tout ce qu'elle commande ou approuve, est bon : tout ce qu'elle condamne ou défend, tout ce qui s'en écarte est mauvais, et n'est mauvais que par le défaut de conformité avec elle, comme tout ce qui est bon, n'est bon que par la conformité qu'il a avec cette loi. C'est pourquoi saint Augustin dit que *le péché est une action*, *ou une parole*, *ou un désir*, *contraire à la loi éternelle : et la loi éternelle*, ajoute-t-il, *est la souveraine raison*, *ou la volonté immuable de Dieu*.

Loi éternelle, dit ailleurs ce saint docteur, qui fait

qu'il est juste que chaque chose soit dans son ordre: *quâ justum est ut omnia sint ordinatissima;* qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et qui défend de le troubler et de les violer. Toutes les lois humaines pour la police et le gouvernement des états; toutes les règles des devoirs et des maximes de conduite proposées aux hommes, ne sont donc vraies, justes et salutaires, qu'autant qu'elles sont conformes à l'ordre immuable de la loi éternelle. C'est elle que les législateurs doivent consulter, pour savoir ce qu'ils doivent ordonner et ce qu'ils doivent défendre. *Conditor legum temporalium*, dit encore saint Augustin, (*L. de ver. Relig. c.* 31.) *si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit æternam* (*legem*).... *ut secundùm ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vetandumque, discernat.*

De la Loi naturelle.

La loi naturelle, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 91. *a.* 2) est une impression de la lumière de Dieu en nous, une participation de la loi éternelle. *Impressio divini luminis in nobis, participatio legis æternæ in rationali creaturâ.* Cette loi éternelle, dans le cœur de l'homme, est commune à tous, aux bons et aux méchans, aux justes et aux impies. C'est ce que nous enseigne saint Paul, lorsqu'écrivant aux Romains, il parle des gentils qui se tiennent *eux-mêmes lieu de la loi, faisant voir que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur*, et qu'ils sont instruits du bien et du mal, par le *témoignage que leur en rend leur conscience*, lorsque *leurs pensées* et leurs réflexions les *accusent* et les condamnent, quand ils font mal; les *défendent* et les approuvent, quand ils font bien. Loi naturelle qui enseigne à l'homme les règles de la justice, qui lui marque ce que la raison lui dicte et ce qu'elle lui défend de faire.

Qui a pu, dit saint Augustin, écrire cette loi dans le cœur de l'homme, si ce n'est Dieu lui-même? *Quis scribit in cordibus hominum naturalem legem, nisi Deus?* Il dit encore que c'est la vérité qui a écrit cette loi dans nos cœurs, avec la main de celui qui nous a créés: *manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit.* Et elle y est si profondément gravée, ajoute ailleurs ce saint docteur, que le désordre même où le péché a réduit l'homme, ne l'en a point entièrement effacée.

Nous en avons une preuve bien convaincante dans les remords de conscience qui poursuivent et qui tourmentent nuit et jour après un crime, commis même en secret et sans aucun témoin. Nous sentons, en faisant une mauvaise action, ou au moins après l'avoir faite, que nous agissons ou que nous avons agi contre nos propres principes et nos propres lumières. Eh! qui fait naître en nous ces remords, sinon la loi naturelle? loi gravée dans nos cœurs en caractères ineffaçables; loi secrète, qui condamne le vice et qui commande la vertu; loi que nous violons alors, et que nous ne pouvons violer impunément.

Que si quelquefois nous avons le cœur assez corrompu pour excuser le mal que nous commettons, nous sentons qu'il ne nous est pas possible de l'approuver dans les autres. Il n'est même point d'avantage, ni de plaisir, du nombre de ceux que le crime procure à l'homme, dont il n'aimât mieux jouir d'une manière innocente. Preuve évidente que la conscience réclame toujours intérieurement, et qu'elle n'autorise jamais le mal que la passion ou l'intérêt fait commettre. Les scélérats eux-mêmes, quelques efforts qu'ils fassent, ne peuvent entièrement étouffer la voix de la raison, qui leur découvre la beauté de la vertu, et qui leur reproche leurs désordres. Le remords est attaché au crime: il est une preuve évidente que le péché est contraire à la nature de l'homme et à son bonheur, et

qu'il y a une loi intérieure et naturelle qui le lui défend.

Mais peut-être que le préjugé d'une éducation chrétienne fait naître ces remords après un crime commis? Si cela étoit, de quel poids auroient été, pour des païens, les preuves d'un saint Justin dans son apologie; d'un saint Clément d'Alexandrie (*Lib.* 2.); d'un Origène (*Lib.* 5. *et* 6, *contra Celsum.*); et d'un Eusèbe (*Lib.* 3. *de præp. Evang. c.* 1.) si ces idolâtres n'avoient pas trouvé dans leur cœur, la vérité que ces Pères vouloient leur montrer?

Il n'est pas nécessaire, dit saint Chrysostôme (*Hom.* 12. *ad pop. Antioch.*), de nous apprendre que la fornication est un péché, et la continence, une vertu. Aussi Moïse s'est-il contenté de dire: *non mœchaberis*, *non occides.* Et pourquoi, continue ce Père, celui qui a dit: *vous ne tuerez point*, n'a-t-il pas ajouté, *parce que le meurtre est un mal?* C'est, dit-il, que notre conscience nous l'apprend, dès que notre raison se développe, et que cette loi positive s'adresse à des gens déjà instruits par une autre loi intérieure. *Quarè igitur qui dixit*, non occides, *non addidit*, *quòd* malum, cædes? *quoniam præveniens conscientia nos hæc docuit*, *et tanquàm scientibus et intelligentibus ità loquitur.*

« La loi naturelle n'est appelée de ce nom, dit saint » Ambroise (*Epist.* 41.), que parce que, naissant avec » nous, *non scribitur*, *sed innascitur;* nous n'avons » pas besoin de l'apprendre de nos parens ni de nos « maîtres, ou par la lecture des livres; la raison nous » en donne la connoissance: les passions ne peuvent » étouffer sa voix; elle dit à tous les hommes ce » qu'elle défend ». *Pourquoi les impies*, dit saint Augustin (*Lib.* 14. *de Trinit. C.* 15.), *ne peuvent-ils s'empêcher de louer les gens de bien*, *et de blâmer les méchans? sinon parce que les lumières de*

la raison leur font connoître les règles que les hommes doivent suivre pour remplir leurs devoirs.

Elles sont écrites en caractères trop lisibles, ces règles, pour ne pas les apercevoir, si l'homme n'avoit pas les yeux malades. Mais les sens, les préjugés, et mille autres causes, produisent de fausses lueurs qui lui font voir souvent dans cette loi ce qui n'y est pas : et ne reconnoît-on pas tous les jours que les passions forment un nuage épais qui dérobe la vue de ses préceptes les plus importans, ou qui, laissant voir le précepte en général, aveugle sur l'application qu'on en doit faire dans les occasions particulières ? N'en avons-nous pas un exemple bien sensible, dans les législateurs de l'antiquité, qui, parmi des lois admirables, en ont laissé d'autres qui violent et qui détruisent les principes de la loi naturelle ?

L'expérience que nous faisons continuellement de la dépravation du cœur de l'homme, nous convainc elle seule, qu'il a des lumières assez pures sur plusieurs points de la loi naturelle, tant qu'il ne les voit que dans leur généralité. Il admet sans peine toutes les grandes maximes : par exemple, *qu'il ne faut point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît ; qu'on doit rendre à chacun ce qui lui appartient ; être juste et équitable envers tout le monde ; rendre volontiers service au prochain, comme nous désirons qu'on nous le rende ; être reconnoissant des bienfaits reçus ; être vrai dans ses paroles.* S'agit-il d'appliquer ces maximes dans les occasions particulières, aux dépens de son plaisir, contre ses intérêts, son ressentiment, son inclination, et par le seul motif de son devoir ? l'homme ne voit plus rien.

Il y a plus. La plupart des hommes n'observent pas même fidèlement les préceptes de la loi naturelle qu'ils connoissent le mieux. On les voit agir contre leurs propres lumières, contre les cris de leur conscience, et démentir par leur conduite, les règles et

les maximes les plus certaines, les plus présentes à leur esprit, et dont ils ne peuvent s'empêcher de reconnoître la justice : *video meliora, proboque ; deteriora sequor.* Belles leçons de vertu dans les discours des philosophes ; vices grossiers et quelquefois abominables dans leurs mœurs. Combien de gens, emportés par la passion, conviennent que ce qu'ils font est défendu, le condamnent sans détour, quelquefois en gémissant, en répandant des larmes, et continuent cependant de faire ce qu'ils condamnent !

C'est de la loi naturelle que saint Paul parle, écrivant aux Romains, lorsqu'il leur dit *que tous ceux qui ont péché sans la loi* (de Moïse), *périront sans* (cette) *loi ;* parce qu'il y a une loi naturelle, plus ancienne que toutes les lois positives, et qui, dans un sens, en tient lieu à ceux qui n'en ont point d'autre. Loi écrite dans tous les cœurs, commune à tous les hommes, reconnue dans tout le monde, dit Tertullien : *quæres igitur legem Dei ? habens communem istam, in publico mundi, in naturalibus tabulis.* Elle n'a pu échapper à la connoissance des nations les plus barbares. Ecrite dans les cœurs des hommes avec des traits de lumière, elle leur a, dans tous les temps, intimé les volontés de l'Etre suprême, et enseigné les règles de l'équité : leur conscience les avervit continuellement de suivre cette loi intérieure, en les condamnant lorsqu'ils s'en écartent, et en les approuvant lorsqu'ils s'y conforment. *Ea lex*, dit saint Ambroise, *non scribitur, sed innascitur ; nec aliquâ percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Aussi voit-on l'homme même qui vit dans l'impiété, faire quelquefois des actions qui sont le fruit des lumières et des sentimens de droiture et d'équité que le péché n'a pas entièrement détruits dans son cœur. « L'image » de Dieu, gravée dans l'âme, n'est pas assez effacée » par les affections terrestres, dit saint Augustin dans » son livre de l'Esprit et de la Lettre, pour qu'il n'y

» en reste pas encore quelques traits; en sorte qu'on
» peut dire avec justice, qu'au milieu d'une vie très-
» impie, il ne laisse pas de se trouver quelques bonnes
» œuvres, ou quelques pensées conformes à la loi. »

Enfin, quoiqu'il y ait certains points de la loi naturelle, d'ailleurs indubitables, sur lesquels il y a des nations entières qui ne paroissent pas assez éclairées, nous trouvons partout une notion générale du bien et du mal, du vice et de la vertu, et des traits bien marqués des règles de l'équité; partout on estime la bonne foi, la reconnoissance, et on déteste les vices contraires. Si, dans certaines circonstances, on perd de vue ces règles et les principes généraux de la loi naturelle, connus à tous les hommes, c'est qu'alors l'âme, toute occupée des objets de ses passions, n'en peut faire l'application aux sujets particuliers qui se présentent, non plus que si ces principes et ces règles lui étoient absolument inconnus. Les préjugés, la mauvaise éducation, la grossièreté, l'ignorance, peuvent encore étouffer, sur certains points, les lumières de la raison et les sentimens de l'équité naturelle: mais cette lumière ne s'éteint jamais entièrement; les principes s'en conservent toujours dans le cœur; il ne faut que les développer, en rappelant ces peuples à eux-mêmes; leurs erreurs se dissipent bientôt, et c'est ce qui prouve clairement que ces erreurs n'appartiennent point à l'état naturel de l'homme.

On distingue deux sortes de principes, ou de préceptes de la loi naturelle: des principes *premiers* ou *fondamentaux*, et des principes que les théologiens appellent *secondaires*. Les principes fondamentaux sont ces premières vérités qui sont à la porté de tout le monde, dont les personnes les plus grossières peuvent aisément se convaincre, pour peu de réflexion qu'elles y fassent, et par le moyen desquelles on peut parvenir à la connoissance des autres vérités. Tels sont ceux-ci: *il faut honorer Dieu*, *respecter son père*, *aimer ses*

enfans, être attaché à sa patrie; se conduire en toutes choses envers les autres hommes, comme nous voudrions qu'ils se conduisissent envers nous; s'éloigner du mal, pratiquer le bien, etc. Ces principes sont clairs, simples, universels. Les lois positives n'en sont, pour ainsi dire, que le développement et le détail; et, quelques expressions qu'elles souffrent, ces principes en renferment la raison.

La loi naturelle, par exemple, ordonne de garder un secret; cette loi souffre quelques exceptions. On n'est point entr'autres obligé de garder le secret, lorsqu'en manquant de le découvrir, on causeroit un tort considérable à la république. La raison de cette exception est contenue dans le principe général, qui ordonne d'aimer la patrie, et de préférer le bien public au bien particulier. Le même principe contient également la raison qui autorise les magistrats à faire mourir les malfaiteurs, malgré le précepte général qui défend de tuer; parce que le bien public exige qu'on délivre la société de ceux qui lui sont nuisibles, et qu'on retienne par-là les autres dans le devoir.

Les principes secondaires sont ceux qui se tirent des premiers, par des conséquences. Ces conséquences pouvant être plus ou moins claires, plus ou moins prochaines, on peut encore, à cet égard, faire, entre ces principes, quelque différence.

Tous ces différens devoirs appartiennent à la loi naturelle. Leur obligation est également fondée sur la nature; et la transgression des uns et des autres, est également opposée à la raison et à la volonté de Dieu, auteur de la nature. Ils ont encore cela de commun ensemble, que, si ces principes souffrent quelques exceptions, elles sont contenues et expressément renfermées dans le principe et dans l'idée qu'ils présentent à nos esprits. Car, quoique nous ayons coutume de les exprimer sous des termes généraux et universels, et sans faire mention des limitations qu'on y doit mettre, la loi

naturelle qui est écrite dans nos cœurs, joint toujours les restrictions au principe, les exceptions à la règle. Par exemple, nous disons en général, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient; qu'il faut, par conséquent, remettre un dépôt à celui qui nous l'a confié, dès qu'il nous le redemande; qu'on doit tenir sa parole; qu'on ne doit point commettre d'homicide; et que tout cela est de droit naturel. Mais le droit naturel ne nous propose pas ces maximes dans leur généralité; et il y ajoute les restrictions que nous sommes obligés d'y mettre nous-mêmes, en les expliquant. Ainsi, lorsque la loi naturelle prescrit de rendre à chacun ce qui lui appartient, elle ne veut pas nous obliger par-là de rendre sur-le-champ à son maître, une chose dont il est résolu d'abuser à son propre dommage, soit spirituel, soit temporel, ou au préjudice d'autrui. Ne devroit-on pas condamner celui qui rendroit son épée à un furieux, qui la demanderoit pour se donner la mort, ou pour tuer son ennemi?

Lorsque la loi naturelle prescrit de tenir sa parole, elle ne l'ordonne qu'avec quelques restrictions, et seulement lorsque ce qu'on a promis est possible et permis, ou que la promesse faite n'a point été extorquée par violence. Toutes ces exceptions sont également du droit naturel; et les raisons sur lesquelles elles sont fondées, sont contenues dans le principe même, qui n'oblige d'accomplir une promesse, qu'autant que ce qu'on a promis peut s'exécuter, et s'exécuter sans crime, et qu'on s'y est volontairement engagé. Dès qu'il y a eu de la violence, il n'y a point eu de consentement, tel qu'il est nécessaire pour produire un engagement. Et c'est-là une différence essentielle, entre les actions mauvaises que la loi naturelle défend, et les actions indifférentes auxquelles on s'engage. A l'égard de celles qu'elle condamne, elle défend d'y consentir dans le cas même de la menace d'un mal considérable; parce que, de deux maux, il faut choisir le moindre; et que le

le péché est le plus grand de tous. Mais, comme la loi naturelle ne défend ni n'ordonne les engagemens que prennent les hommes les uns avec les autres, sur des choses qui ne sont pas mauvaises, et qu'elle leur laisse là-dessus une entière liberté, elle n'autorise point ceux dont la crainte et la violence sont le principe; et le même consentement qui suffiroit pour qu'un crime fût volontaire, à cause de l'obligation où l'on est de l'éviter, ne rend point une promesse suffisamment libre, pour qu'elle produise l'obligation de l'accomplir.

Ce que nous venons de dire peut également s'appliquer au précepte qui défend l'homicide. Il est gravé dans nos cœurs par la loi naturelle, avec quelques limitations qui concernent l'autorité qu'ont les magistrats de punir les malfaiteurs, le cas d'une guerre juste, le bien de l'état, etc.

Quelle est l'Obligation de la Loi naturelle?

L'obligation d'obéir à la loi naturelle est incontestable. Dieu a écrit cette loi dans le cœur de l'homme; c'est de Dieu, source de toutes nos lumières, que nous tenons les idées naturelles que nous avons du bien et du mal, du vice et de la vertu; et nous ne pouvons méconnoître que sa volonté, en nous les donnant, n'ait été qu'elles nous servissent de règles de conduite. Ainsi, les grandes maximes de morale que la raison nous enseigne, ne sont pas seulement des règles conformes aux idées que nous avons de l'ordre, de ce qui convient à notre nature et de ce qui y est opposé; mais encore des lois de Dieu, dont il exige l'observation. Ainsi, les actions contraires à ces règles ne sont pas seulement des dérèglemens, mais encore des transgressions des commandemens de l'Etre suprême. Etre

infiniment juste, qui aime souverainement l'ordre, lequel ne peut s'établir parmi les hommes que par la la pratique de la vertu, et qui déteste souverainement le mal qui y est contraire. Etre infiniment puissant, qui saura bien se faire obéir; aussi terrible dans ses châtimens, qu'il est magnifique dans ses récompenses.

C'est ainsi qu'en réunissant la volonté de l'Etre souverain, et la nature des choses que prescrit ou défend la loi naturelle, on trouve que l'obligation qu'elle impose est la plus forte, la plus indispensable et la plus universelle : obligation la plus forte, puisqu'elle est fondée sur la nature même des devoirs qu'elle prescrit, et qu'elle est la volonté la plus marquée de l'Etre souverain; obligation la plus indispensable, puisqu'il n'est aucune autorité qui puisse abroger cette loi, ni même y déroger dans aucun point, ou en dispenser dans aucune circonstance; enfin, obligation la plus universelle, puisqu'elle comprend tous les hommes, lesquels, ayant tous la même nature, ont nécessairement les mêmes devoirs.

Les maximes de la loi naturelle étant les règles de conduite que la raison enseigne aux hommes, c'est par le moyen de leur raison, et par le bon usage qu'ils en font, que les hommes peuvent parvenir à la connoissance de cette loi. Formés plutôt pour être vertueux que savans, nous trouvons dans le fonds de lumières qui nous a été donné à tous, plus de secours pour découvrir les verités de pratique que nous fait connoître la loi naturelle, que pour comprendre les principes des sciences auxquels nous pouvons nous appliquer.

C'est principalement pour nous enseigner les règles naturelles de la morale, que cette loi nous a été donnée. Elle nous fait sentir la nécessité de ces règles; elle nous en découvre la vérité et l'équité; elle nous montre la force des motifs sur lesquels elles sont appuyées; elle en développe les conséquences; et il ne faut que la consulter, pour démêler, dans les circonstances ordinaires, ce qu'il faut faire ou ne pas faire.

Mais, comme il y a différens degrés de nécessité dans les préceptes de la loi naturelle, à proportion qu'ils sont plus ou moins nécessaires, la raison nous les fait connoître plus ou moins facilement. Les plus essentiels se découvrent par une simple vue, et sont sensibles aux esprits les plus grossiers, dès qu'ils y font la plus légère attention. Ces maximes, par exemple, *nous devons avoir pour Dieu les plus hauts sentimens de respect et de vénération ; remplir les devoirs de notre état ; aimer nos parens, nos amis, etc.* se présentent à tout le monde avec tant d'évidence, qu'il ne faut faire aucun raisonnement pour s'en convaincre.

Quelques-unes même de ces vérités se découvrent d'une manière encore plus courte et plus à la portée de tout le monde, par sentiment. Ainsi, la tendresse que les pères ont naturellement pour leurs enfans, la compassion qu'on ressent à la vue d'un innocent malheureux, les mouvemens de reconnoissance qu'excite en nous un bienfait qu'on nous rend, nous annoncent bien hautement l'obligation où l'on est d'aimer ses enfans, de secourir les malheureux, et de reconnoître les bienfaits.

Il est d'autres vérités qui demandent qu'on les approfondisse davantage. Ces maximes, par exemple, *l'usure est un mal, le mensonge n'est jamais permis, pas même pour procurer un très-grand bien*, ont plus de difficulté. Aussi la transgression de ces préceptes de la loi naturelle, peut plus facilement s'excuser, et a des suites moins dangereuses pour le bonheur de l'homme, et le bien de la société. Plus la difficulté de trouver la vérité sur un point de morale est grande, plus l'erreur est pardonnable.

C'est sur-tout depuis Jésus-Christ que la raison a plus de force pour connoître les préceptes de la loi naturelle. L'homme qui les a vus établis de la manière la plus claire dans les livres sacrés, les a découverts plus aisément dans le fonds de sa raison, où ils étoient gravés

par l'auteur de son être. Le péché avoir répandu dans nous une obscurité que la foi seule a pu entièrement dissiper.

Un autre moyen de connoître les préceptes de la loi naturelle, c'est le commun consentement des hommes. Il n'est pas possible qu'une chose que tous les hommes approuvent comme conforme à la loi naturelle, ou qu'ils condamnent comme lui étant opposée, ne soit pas telle qu'ils le pensent par un consentement unanime. Un jugement si universellement conforme, ne peut être que l'ouvrage de la nature, qui est la même dans tous les hommes. L'opposition d'un petit nombre de gens qui contredisent, ou de personnes grossières et ignorantes, ne doit être comptée pour rien. On ne doit pas mettre au nombre des êtres raisonnables ceux qui ne peuvent faire usage de leur raison, ou qui se refusent opiniâtrement à ses lumières.

Nous avouons qu'il y a des vérités naturelles, d'ailleurs importantes, sur lesquelles tous les peuples n'ont point été, et ne sont pas même encore d'accord: mais ces exemples ne peuvent ôter la force de la preuve qu'on tire du consentement des peuples, en faveur des articles sur lesquels ils sont tous réunis. La source des erreurs sur les autres points, vient des préjugés, des mauvais exemples, de l'éducation, de la politique, des passions: et, comme toutes ces causes pernicieuses ne sont point uniformes parmi tous les hommes, il ne faut pas s'étonner qu'elles aient produit tant de variétés dans les opinions. Mais dès qu'une vérité a été reconnue par tous les peuples, et dans tous les temps, d'où peut venir ce consentement unanime et constant, si ce n'est de la nature qui est toujours et partout la même, et ne change jamais?

Il est aisé de résoudre, par les principes que nous venons d'établir, la question qu'on forme sur l'unité de la loi naturelle: car, puisque la loi naturelle est cette lumière de la raison, qui nous fait connoître ce que Dieu

exige de nous dans l'ordre de la nature, il est visible que, la raison étant la même dans tous les hommes, la loi naturelle est une seule et même loi, parfaitement semblable dans tous les temps, qui oblige également tous les hommes, qui regarde toutes les conditions. Loi immuable, dont les principes ne varient jamais, et c'est-là une des principales différences entre la loi naturelle et les lois positives; celles-ci ne sont pas partout les mêmes, et elles sont susceptibles de variations et de changemens.

Mais, quoique la loi naturelle soit la même par rapport à tous les hommes, tous n'ont pas une égale connoissance des règles d'équité qu'elle prescrit; la lumière de la raison, par laquelle ils les découvrent, ne répand pas dans tous le même éclat. Dieu, à la vérité, ne refuse à personne cette lumière naturelle qui rend facile à tout le monde la connoissance des maximes les plus importantes, et des conséquences les plus prochaines de ces maximes : à cet égard, la loi naturelle est également notifiée à tous les hommes : *nulla anima est, in cujus conscientiâ non loquatur Deus*, dit saint Augustin. C'est aussi ce que nous enseigne le droit (*c.* 7. *dist.* 1.) : *jus naturale est commune omnium nationum, eò quòd ubique instinctu naturæ, non constitutione aliquâ habetur.*

Un autre moyen pour s'instruire de la loi naturelle, est de consulter des personnes éclairées. Leurs lumières affermiront, dans la connoissance déjà acquise de plusieurs vérités, et serviront à en découvrir d'autres dont peut-être, sans ce secours, on ne pourroit jamais s'instruire. Il y a même des hommes qui ont besoin d'instruction presque sur tout; et, quoiqu'il ne soit pas impossible aux esprits ordinaires, de découvrir seuls, par le moyen du raisonnement et de la réflexion, le plus grand nombre des principes de la loi naturelle; il y a des esprits si bornés, ou placés dans des circonstances si difficiles, qu'ils auroient besoin que d'autres

leur développassent leurs idées, sur des points dont la connoissance est d'ailleurs facile à acquérir.

LES hommes peuvent-ils déroger au Droit naturel?

UNE chose peut être de droit naturel, ou parce que la loi naturelle la commande ou la défend, ou parce qu'elle est convenable à la nature, ou enfin parce que la loi naturelle la permet.

1. Ce qui est de droit naturel, parce que la loi naturelle le commande ou le défend, ne peut jamais être changé, et aucune loi positive n'y peut donner atteinte, parce que tous les préceptes de la loi naturelle sont absolument invariables, et fondés sur la nature même des choses qui ne change point. D'ailleurs, Dieu étant l'auteur et le principe du droit naturel, comment les hommes pourroient-ils y déroger? Ainsi, le mensonge étant défendu par la loi naturelle, il ne peut jamais être permis de mentir, pour quelque raison que ce puisse être, même une seule fois.

Le droit naturel renferme de deux sortes de devoirs: des devoirs absolus, et des devoirs conditionnels en quelque sorte, parce qu'ils supposent une convention ou une action précédente. Par exemple, l'obligation d'aimer Dieu, de l'honorer, de ne point transporter à d'autres le culte qui lui est dû, est une obligation absolue, et qui existe indépendamment de nôtre volonté; elle n'en est point une suite, et elle n'est fondée ni directement ni indirectement, snr aucune convention que nous ayons faite: aussi est-il évident que les préceptes qui sont le principe de cette obligation, sont absolument invariables, et qu'il ne peut arriver aucune circonstance qui puisse nous y faire déroger.

L'obligation de tenir sa parole, d'accomplir une pro-

messe, d'exécuter un contrat, est une obligation conditionnelle, qui suppose que les hommes ont pris ensemble quelque engagement. On demande si le droit naturel est absolument invariable dans ces circonstances. La raison de douter, est qu'on n'est pas toujours obligé d'exécuter les conditions d'un contrat ou d'une convention, et qu'alors il semble que la loi naturelle souffre quelque changement; cependant elle n'en souffre réellement aucun. Un exemple rendra cette vérité sensible : je dois à une personne une somme considérable, en vertu d'un contrat que nous avons fait ensemble, il est juste que je remplisse mon engagement; le droit naturel me le prescrit: mais, si mon créancier me remet ce que je lui dois; si, par un accident, je me trouve réduit à la dernière indigence, alors je ne suis plus obligé de le payer; non que la règle du droit naturel, qui ordonne de payer ce que l'on doit, et d'exécuter les conventions que l'on a faites, n'ait plus lieu à mon égard, ou souffre la moindre atteinte; mais parce que je ne dois plus ce que je devois auparavant, ou que le paiement de ce que je dois m'est devenu impossible. Le changement qui arrive, dans ces occasions, est tout entier du côté de la convention, ou de la chose qui en est l'objet. Pour la règle du droit naturel, qui ordonne d'être fidèle à sa parole, elle demeure toujours inviolablement la même: car elle ne l'ordonne que dans la supposition que la convention subsiste, ou que ce qu'on a promis est bon et possible.

2. Il y a des choses qu'on regarde comme de droit naturel, ou parce qu'elles sont plus convenables au sentiment de la nature, ou parce que la raison les autorise et les approuve, et qu'à s'en tenir à ses lumières, on a droit de juger qu'elles sont plus parfaites que ce qui leur est contraire: rien, par exemple, de plus conforme aux sentimens de la nature, que d'adjuger aux enfans la succession de leurs pères; cepen-

dant les lois qui permettent à chacun de disposer de ses biens à sa mort, sans rien laisser, ou qu'une portion seulement fort modique à ses enfans, ne doivent pas être regardées comme contraires au droit naturel; parce que la loi naturelle ne condamne point ce que ces lois permettent. Ce que la nature dicte, c'est qu'il convient que l'enfant soit l'héritier de son père, mais elle ne l'ordonne pas absolument; ce qu'elle commande, c'est qu'un père fournisse à ses enfans les alimens nécessaires pour subsister, lorsqu'ils n'en peuvent avoir d'ailleurs: aucune loi humaine n'eût pu prescrire le contraire: mais un enfant peut vivre sans posséder le bien de son père après sa mort; il peut même y avoir quelque avantage à donner aux pères une grande autorité sur ce point, afin de retenir les enfans dans le devoir. La loi naturelle ne condamne point cette autorité; mais ce n'est point l'esprit des lois qui permettent aux pères de disposer de tous leurs biens par testament, qu'ils le fassent aux dépens de ce qu'ils doivent à leurs enfans, et lorsque ceux-ci ne peuvent subsister autrement que par le moyen des biens que leurs pères leur laissent; autrement ces lois seroient injustes.

3. Quant aux choses que le droit naturel permet seulement, et qui, eu égard à la constitution primitive de l'homme, sont laissées à sa disposition, sans que la loi naturelle prescrive qu'on laisse toujours ces choses dans le même état, on y peut faire quelque changement, sans donner atteinte au droit naturel. Par exemple, si l'on regarde au premier état de la nature, les hommes sont tous nés libres, tous les biens étoient communs. Depuis, la propriété des biens a été établie, et l'esclavage introduit par quelques nations. Le droit naturel néanmoins n'a point changé; il ne condamne point la séparation des biens, ni même la servitude, comme un mal absolument contraire à la condition naturelle de l'homme. Si Dieu l'a créé dans un état

de liberté, c'est un avantage qu'il lui a donné; mais il ne lui a pas défendu absolument d'y renoncer en se mettant au service d'un autre homme pour subsister plus aisément. Ceux qui sont revêtus de l'autorité publique, peuvent aussi, pour le bien de l'état, priver quelques particuliers de leur liberté, comme ils peuvent leur ôter la vie en punition de leurs crimes. Ils peuvent également réduire en captivité les étrangers pris en guerre, pour diminuer par-là le nombre des ennemis de la république. Telle a été l'origine de la servitude, qui n'a donné aucune atteinte aux principes du droit naturel, non plus que la division des biens, les nécessités les plus pressantes étant toujours préférées aux autres, et le bien général au bien particulier. Ce que ce droit prescrit sur cela, c'est que, tandis que le premier état a duré, il ne falloit empêcher personne d'user suivant le besoin, des biens qui étoient sur la terre. Il ordonne encore qu'on ne prive injustement personne de sa liberté. La propriété des biens et la servitude étant établies, ce qu'ordonne la loi naturelle, c'est qu'on ne prenne point le bien d'autrui; et que, pour réduire quelqu'un en esclavage, on suive les règles prescrites par les lois civiles, lorsqu'elles sont justes et raisonnables. Or, sur ces points, la loi naturelle ne peut jamais souffrir d'atteinte. Ainsi, dans ces matières, il faut bien distinguer ce que la loi naturelle commande ou ce qu'elle défend, de ce qu'elle ne fait que permettre. Ce qu'elle commande ou ce qu'elle défend est absolument immuable, et c'est ce qui forme proprement le droit naturel: ce qu'elle permet, peut changer.

L'Obligation de la loi naturelle est-elle indispensable?

LES préceptes de la loi naturelle ne sont susceptibles d'aucune dispense: car dispenser d'une loi, c'est permettre à quelqu'un de faire ce qu'elle défend; et cela dans les circonstances même qu'elle n'excepte point, et où elle oblige les autres. C'est dans ce sens que l'Eglise dispense des empêchemens de mariage qui ne sont que de droit ecclésiastique, lorsqu'elle permet de se marier malgré ces empêchemens, dans le cas même où la loi qu'elle a portée à cette égard, conserve toute sa force. Or, il ne peut jamais être permis sous quelque prétexte que ce puisse être, de faire ce que la loi naturelle proscrit, et d'omettre ce qu'elle ordonne, puisque ce qui est essentiellement mal ne peut jamais être permis. On peut lire dans les ouvrages des théologiens, leurs réponses à tout ce qu'on voudroit objecter contre ce principe incontestable. On chercheroit en vain des exemples de dispense de ce qui est proprement de droit naturel.

Peut-on ignorer invinciblement la loi naturelle?

NOUS avons déjà dit ailleurs dans ces instructions, qu'on ne peut ignorer invinciblement les premiers principes de la loi naturelle. C'est le lieu d'expliquer ici plus en détail cette vérité.

Pour mettre cette question dans un plus grand jour, il faut distinguer les premiers principes du droit naturel, d'avec les conséquences de ces principes; et, parmi ces conséquences, celles qui en découlent claire- et prochainement, de celles qui en sont plus éloignées, et qui demandent plus de réflexion.

Nous disons donc, 1. que l'on ne peut jamais ignorer

invinciblement les premiers principes de la loi naturelle. Ces premières vérités sont si claires, si évidentes, et se présentent à l'esprit de tous les hommes d'une manière si sensible, que pour peu qu'on fasse usage de sa raison, il n'est pas possible de s'y refuser. Qui pourroit en effet ignorer ces principes généraux : *Il faut faire le bien et éviter le mal : Ne faites point à autrui, ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse.* Comment celui qui fait usage de sa raison, pourroit-il méconnoître des maximes si conformes à ses lumières et à ses intérêts?

Les talens sont partagés entre les hommes : mais, à l'égard de la mesure d'esprit nécessaire pour connoître les premiers devoirs de la loi naturelle, Dieu ne la refuse à personne; s'il ne la donne pas aux insensés, c'est que dans cet état, on ne doit pas les mettre au nombre des créatures raisonnables, et qu'ils ne sont susceptibles d'aucune loi. Si les hommes ne l'ont pas en naissant, s'ils ne l'ont que par degrés, c'est que Dieu n'exige rien d'eux dans les premières années; et que ce qu'il en exige dans la suite, est proportionné au développement de leur raison. Il est bon même d'observer, que l'auteur de la nature a réglé les choses à l'égard des enfans avec tant de sagesse, que, s'ils ne peuvent encore connoître la manière de se bien conduire, il n'en résulte néanmoins aucun inconvénient dans la société, à cause de leur foiblesse qui les met hors d'état de la troubler. Ils sont d'ailleurs sous la direction de ceux qui les élèvent, et qui sont chargés de suppléer au défaut de leurs lumières, en leur apprenant comme ils doivent se conduire. La providence a donné assez de connoissance aux enfans pour entendre ce qu'on leur dit; elle y joint communément le fonds de docilité nécessaire pour s'y conformer, et elle les met dans une espèce de nécessité de le faire, par la dépendance dans laquelle elle les a fait naître.

Il est vrai que le péché du premier homme a fait

d'étrangers ravages, qu'il a répandu sur notre esprit des ténèbres épaisses, et effacé en nous la connoissance de plusieurs importantes vérités. Mais, quelque profondes que soient les blessures que nous a faites ce péché, il n'a point entièrement éteint notre raison, quoiqu'il ait extrêmement affoibli ses lumières; et comme Dieu n'en a pas moins exigé de l'homme, depuis sa chute, l'accomplissement des premiers devoirs de la loi naturelle, il ne lui en a pas ôté la connoissance. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, que l'image de Dieu gravée dans l'âme de l'homme, lors de sa création, n'a pas été tellement effacée par le péché, qu'il n'en soit resté quelques vestiges, à la faveur desquels il peut connoître et accomplir les principaux devoirs de la loi naturelle, loi qu'aucune iniquité ne peut ôter de nos cœurs.

2. On ne peut ignorer invinciblement, du moins pendant un temps considérable, les conséquences immédiates des premiers principes de la loi naturelle, et qui ont une liaison prochaine avec eux. Car il n'est pas possible qu'un homme qui consulte les lumières de sa raison, ne voie du premier coup d'œil, ou au moins ne reconnoisse bientôt que ces conséquences naissent naturellement de ces principes; que, par exemple, s'il faut honorer Dieu, il ne suffit pas de l'honorer par un culte purement intérieur, mais qu'il faut encore lui rendre extérieurement ses hommages et ses adorations; que s'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, on doit restituer ce qu'on a pris au prochain; que s'il faut aimer son prochain, il faut soulager les malheureux, etc.

Si l'on n'aperçoit pas toujours, à la première réflexion, la liaison de quelques-unes de ces conséquences avec ces premiers principes, parce qu'il faut quelque attention pour la découvrir, et même, suivant la nature des choses, y joindre des réflexions et des raisonnemens; ces raisonnemens sont faciles à faire,

à la portée de tout le monde; et on pèche dès qu'on ne les fait pas. Il n'est pas impossible, par exemple, que des maximes opposées aux premiers principes de la loi naturelle, soient tellement autorisées dans un pays et chez une nation grossière et barbare, que, dans les premiers temps que ceux qui y naissent font usage de leur raison, ils n'en découvrent pas d'abord tout le mal: alors leur ignorance est invincible, tandis que leur raison n'étant pas assez développée, ne peut reconnoître leurs erreurs. Mais, lorsqu'ils sont devenus capables d'une plus grande réflexion, il leur est facile de reconnoître la fausseté de ces maximes, et l'évidence de leur opposition avec les premiers principes de la loi naturelle.

Les premiers principes de la loi naturelle peuvent aussi se présenter à l'esprit, accompagnés de certaines circonstances qui paroissent une exception à la loi générale. Personne, par exemple, ne peut ignorer invinciblement, qu'il n'est pas permis de mentir, de tuer, de voler: mais est-il permis de mentir pour procurer un grand bien; de se tuer, pour sauver sa pureté, d'étouffer un homme enragé, pour empêcher qu'il ne puisse nuire? il n'est pas impossible qu'il y ait, à cet égard, une ignorance invincible, parce que ces circonstances jettent une espèce d'obscurité sur la loi, et elles donnent sujet de douter si ces cas y sont renfermés; et en effet, on a vu des personnes très-pieuses, croire que le mensonge officieux n'est pas un péché.

3. Les conséquences éloignées des premiers principes de la loi naturelle, peuvent encore plus être l'objet d'une ignorance invincible: car tous les hommes n'ont pas assez d'intelligence et d'étendue de génie, pour tirer ces conséquences; et cela est si vrai, que les docteurs les plus pieux et les plus habiles, sont souvent partagés sur plusieurs points importans de la loi naturelle.

Pour juger si celui qui ignore un point de la loi

naturelle, est dans le cas de l'ignorance invincible et excusable, il faut examiner, 1. la nature du point qu'il ignore; 2. l'état de cette personne, et les dispositions de son esprit. L'ignorance de certains devoirs est plus excusable dans un homme de la campagne, d'un esprit grossier, que dans une personne d'ailleurs savante et éclairée. 3. Ce qu'a fait, pour s'en instruire, celui qui ignore ce point de la loi naturelle: car les devoirs que prescrit cette loi, à mesure qu'ils nous concernent davantage, et qu'ils sont plus ou moins importans, exigent plus ou moins d'application.

Au reste, l'ignorance invincible ne se présume point, lorsqu'elle a pour objet les devoirs communs et ordinaires, et sur-tout les devoirs de l'état et de la profession qu'on exerce: elle doit être bien rare parmi les chrétiens, les pasteurs étant chargés, par leur ministère, d'instruire continuellement de ces devoirs, les brebis confiées à leurs soins.

L'IGNORANCE invincible de la Loi naturelle excuse-t-elle de péché?

CETTE question est clairement décidée par la doctrine des Pères de l'Eglise, et sur-tout de saint Augustin, qui enseignent unanimement, que tout péché est nécessairement libre et volontaire; que, lorsqu'on fait quelque chose dont on n'a pu s'abstenir, on n'est coupable d'aucun péché; et que, si l'on peut donner à cette action le nom de péché, ce n'est que parce qu'elle en est la peine: *quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest?* demande saint Augustin: or, ce qui se fait par une ignorance invincible, n'est point véritablement libre et volontaire. Dieu n'impute donc point ce qu'on ignore invinciblement: *non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras*, dit encore le même saint docteur; d'où saint Thomas con-

clut : *dicendum quòd ignorantia quæ est omninò involuntaria, non est peccatum.* Aussi le pape Alexandre VIII. a-t-il condamné cette proposition : *tametsi detur ignorantia invincibilis juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ, operantem ex ipsâ, non excusat à peccato formali.*

DES Lois Positives.

OUTRE la loi naturelle, il étoit encore nécessaire que Dieu donnât une autre loi à l'homme, pour la règle de ses mœurs. 1. Parce que l'homme étant créé pour une fin surnaturelle, il étoit nécessaire qu'il fût conduit à cette fin par une loi surnaturelle. 2. Parce que l'homme étant sujet à se tromper dans les cas particuliers, il étoit nécessaire qu'il y eût une loi divine qui l'empêchât de tomber dans l'erreur, et qui fût la règle sûre de sa conduite : *præter legem naturalem, et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam*, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 91. *art.* 4.).

Cette loi divine positive est subdivisée en loi ancienne et loi nouvelle. La loi ancienne est celle que Dieu donna aux Israélites, et qu'on appelle la loi de Moïse, parce que Moïse la publia.

Comme nous ne voulons donner ici que les principes nécessaires aux confesseurs, pour instruire les pénitens, nous croyons inutile d'expliquer tout ce que les théologiens disent sur la loi de Moïse, et nous renvoyons à la lecture de leurs ouvrages, ceux qui voudront être instruits à fond sur cette matière.

La loi nouvelle ou évangélique, est celle qui a été donnée à tous les hommes par Jésus-Christ. C'est elle qui a éclairci toutes les lois de la nature, en les interprétant selon toute leur pureté, et en renversant toutes les erreurs dont l'ignorance ou le libertinage

des hommes les avoit obscurcies. Elle est venue renouveler ces lois que Dieu avoit gravées dans le cœur de l'homme, avec des caractères de lumière qui s'y étoient insensiblement effacés.

Loi de Jésus-Christ, qui a mis la dernière perfection à toutes les lois divines. Elle a apporté la vérité qui devoit accomplir les préceptes cérémoniaux, et répondre aux figures de la loi ancienne : elle a donné la vraie intelligence, et marqué l'étendue des préceptes moraux de cette loi, dont elle nous fait voir que Jésus-Christ est la fin : *je ne suis pas venu*, dit ce Dieu Sauveur, *détruire la loi ou les prophètes, mais les accomplir.*

Loi de Jésus-Christ, loi toute sainte, qui, depuis Jésus-Christ, a produit une multitude innombrable de parfaits chrétiens, c'est-à-dire, d'hommes irrépréhensibles, qui ont sanctifié les déserts, sanctifié les cloîtres, sanctifié le monde, et tous les états du monde; qui a donné au sacerdoce de dignes ministres du Dieu vivant, qui a fait voir, dans le célibat, un grand nombre de vierges consacrées à la pureté la plus parfaite; dans le mariage, des pères et des mères adonnés à la piété, et qui l'ont inspirée à leurs familles ; dans toutes les professions, des âmes régulières, zélées, charitables, patientes, désintéressées, ennemies de tout désordre, de toute injustice; disposées à tout entreprendre pour l'honneur de Dieu, à tout faire pour le service du prochain, à tout souffrir et à tout pardonner pour le bien de la paix; tenant, en toutes choses, une conduite sage, droite et équitable, parce qu'elles se conduisent, en toutes choses, par les vues de la foi.

Quelle est admirable, cette loi sainte ! et que n'en dirions-nous pas, si nous nous arrêtions à considérer jusqu'où elle a porté la perfection de ses conseils ? Qu'est-ce que cette pauvreté évangélique qu'elle nous propose, et qui non-seulement nous dégage de toute affection aux biens de la terre, mais qui nous dé-

pouille

pouille de toute possession? Qu'est-ce que ce renoncement volontaire à tous les plaisirs des sens; que cette mortification et cet amour de la croix, qui nous rend, en quelque façon, ennemis de nous-mêmes, jusqu'à nous refuser toutes les douceurs et tous les soulagemens de la vie; jusqu'à nous persécuter nous-mêmes sans relâche; jusqu'à nous faire mourir nous-mêmes, non de cette mort naturelle, que Dieu n'a pas laissée à notre disposition, mais d'une mort intérieure et spirituelle? Qu'est-ce que cette humilité héroïque, qui nous fait fuir l'éclat et les honneurs du siècle, avec autant de soin et autant d'ardeur que le monde nous les fait rechercher; qui nous fait aimer l'abjection, l'obscurité, les mépris et les outrages? Qu'est-ce que cette abnégation entière de ce que nous avons de plus cher, qui est notre volonté propre et notre liberté; tellement que nous ne sommes plus maîtres de nos désirs, plus maîtres de nos résolutions, mais dans une dépendance totale, et sous le joug de l'obéissance la plus universelle et la plus étroite? Quels miracles de vertu! et une vie ainsi sanctifiée n'est-elle pas, comme le remarque saint Ambroise, un évident témoignage de la divinité? *testimonium divinitatis vitæ christiani.*

C'est cette même loi de Jésus-Christ qui a autorisé toutes les lois humaines, puisque, outre l'obligation civile et politique de les garder, elle y en ajoute une de conscience qui est inviolable et qui subsiste toujours; puisqu'elle fait respecter les souverains, non pas en qualité d'hommes, mais comme les lieutenans et les ministres de Dieu; puisqu'elle maintient leur autorité, non-seulement quand ils sont chrétiens et fidèles, mais quand ils seroient païens et idolâtres; non-seulement, dit saint Pierre, quand ils sont vertueux et parfaits, mais quand ils seroient remplis même de vices; non-seulement quand ils sont doux et favorables, mais quand ils seroient durs et injustes.

Enfin, c'est la loi de Jésus-Christ qui a détruit gé-

néralement toutes les lois du péché; lois dont le nombre étant infini, sa gloire particulière est qu'il n'y en ait pas une qu'elle ne réprouve et qu'elle ne condamne; frappant d'anathême l'injustice, en quelque sujet qu'elle paroisse; ne respectant, en cela, ni rang ni qualité; n'ayant égard ni à la coutume ni à la possession; ne s'accommodant ni à la foiblesse ni à l'intérêt; ne cédant pas même à la plus pressante de toutes les nécessités, qui seroit celle de mourir : *ne moriendi quidem necessitati disciplina nostra connivet*, dit Tertullien.

Telle est la sublimité de la morale de la loi nouvelle. Or, puisqu'il faut professer une religion, en peut-on trouver une plus sûre que celle qu'elle nous enseigne, et que nous trouvons si bien établie sur le fondement des vertus, si saintement ordonnée par l'exercice des bonnes œuvres, si parfaitement dégagée de toutes les impuretés du vice? Et pourrions-nous ne pas dire, avec l'apôtre saint Jean : *la loi a été donnée par Moïse, mais la grâce et la vérité ont été apportées par Jésus-Christ.*

De la différence entre les Préceptes et les Conseils évangéliques.

L'EVANGILE ne renferme pas seulement des préceptes dont Dieu exige indispensablement l'observation; il contient aussi des exhortations à la pratique de certains actes de vertu, qui ne sont pas d'une nécessité absolue pour le salut. C'est sur quoi il est important que les confesseurs instruisent les pénitens, pour leur faire éviter les excès d'une fausse dévotion sur cette matière, qui ne sont que trop fréquens, et qui jettent les âmes dans des embarras et des perplexités nuisibles à la paix du cœur, et souvent à leur salut.

En général, les conseils évangéliques concernent des

actions vertueuses, que Jésus-Christ ne commande point absolument, auxquelles néanmoins il exhorte, comme à quelque chose de plus parfait, et qui mérite d'autant plus d'être récompensé, qu'on le fait plus librement, et qu'on n'a à craindre aucun châtiment si on l'omet. Lorsque Jésus-Christ relève, par exemple, le mérite de la continence, il nous fait entendre en même temps, qu'il n'en fait pas une loi, et qu'il la propose seulement comme un moyen plus sûr pour acquérir le ciel : moyen qui n'est pas pour tout le monde, comme il nous le fait entendre, en ajoutant ces paroles : *qui potest capere, capiat.* Aussi saint Paul nous assure-t-il positivement que la continence n'est point de précepte; et qu'il ne veut que la conseiller comme une chose très-sainte et très-avantageuse: *de virginibus præceptum Domini non habeo; consilium autem do.*

Saint Thomas distingue deux sortes de conseils évangéliques. Les premiers regardent des actions vertueuses que tous ne peuvent pas pratiquer, et qu'il ne seroit pas même convenable que tout le monde pratiquât : telles sont la pauvreté, la chasteté, l'obéissance; vertus qui sont l'objet des trois vœux de Religion. La société humaine ne pourroit pas subsister, si tous les hommes renonçoient au mariage, à la propriété de leurs biens, et à l'autorité légitime attachée à leurs dignités ou à leurs personnes. Aussi ces conseils ne sont pas pour tous les fidèles. Ils sont adressés à l'Eglise en général, et il est de sa gloire qu'il y ait dans son sein des sociétés, toujours subsistantes, qui fassent profession de les suivre. Mais tous ses membres ne sont pas appelés au même genre de vie : à cet égard, il faut que chacun suive la vocation de Dieu.

La seconde espèce de conseil renferme ceux qui sont propres à tous les hommes, et qu'ils peuvent tous pratiquer; comme de s'abstenir quelquefois des plaisirs

permis, de faire certains actes de patience, de charité, d'abstinence, de miséricorde, etc. qui ne sont pas d'une étroite obligation.

Les principales différences des conseils et des préceptes évangéliques sont, 1. que les conseils ne sont proposés que comme des moyens de perfection; les préceptes, au contraire, sont exprimés en termes qui signifient une étroite obligation: *ubi consilium datur, offerentis arbitrium est*, dit saint Jérôme, *ubi præceptum, necessitas est servientis.*

Il faut avouer néanmoins, que quelquefois ce qui n'est que de conseil est joint, dans l'Evangile, à des choses qui sont véritablement de précepte, et qu'il y paroît prescrit à peu près de la même manière. Par exemple, lorsque Jésus-Christ semble ordonner à ses disciples *de présenter encore la joue gauche à celui qui leur a donné un soufflet sur la droite; d'abandonner aussi leur manteau à celui qui veut leur faire procès pour avoir leur robe, etc.* Ce sont moins les actions extérieures prescrites par le Seigneur dans ces expressions, que l'esprit de patience, de détachement et d'union, qui fait le propre caractère de la loi chrétienne. Ces vertus sont de précepte; mais l'intention de Jésus-Christ n'est pas qu'on les pratique toujours, précisément de la même manière que ce Dieu Sauveur le marque par ces paroles.

Lorsqu'il y a quelque difficulté sur la manière dont une chose nous est proposée dans les livres saints, il faut en examiner la nature, et voir si elle est du nombre de celles qui sont essentielles au salut; et surtout s'en tenir, sur ce point, à la commune interprétation des Pères, et au jugement de l'Eglise.

2. Le précepte est d'une obligation étroite et absolue; le conseil, au contraire, est une œuvre de surérogation, qu'on est maître de faire ou de ne pas faire. Et si quelquefois on est obligé à la pratique des conseils évangéliques, ce n'est qu'à cause des circonstances

particulières dans lesquelles on se trouve, ou des tentations auxquelles on est exposé, et qu'on ne surmontera point si l'on se borne aux seuls préceptes indispensables de la loi. On peut encore y être obligé, en conséquence des engagemens qu'on a pris, ou à raison du scandale qu'on causeroit, si on ne les observoit pas dans ces circonstances.

3. Celui qui n'observe pas un précepte, mérite d'être puni à proportion de son importance. Celui, au contraire, qui ne veut pas s'assujettir à ce qui n'est que de conseil, ne mérite aucune peine, parce qu'il ne commet en cela aucun péché; pourvu toutefois qu'il ait, pour la vertu qu'il ne pratique pas, toute l'estime qu'elle mérite. Car, s'il est permis de ne pas observer les conseils évangéliques, il n'est pas permis de les mépriser comme des pratiques inutiles. Ils viennent de Jésus-Christ; on doit donc les regarder comme des pratiques très-saintes et infiniment avantageuses.

4. Dans les bornes de la même vertu, ce qui est de précepte est le plus aisé; ce qui est de conseil est le plus difficile: *semper grandia in audientium ponuntur arbitrio*, dit saint Jérôme. La virginité est beaucoup plus difficile à garder, que la chasteté conjugale.

5. Lorsqu'à l'observation des préceptes, on joint celle des conseils, on mérite une plus grande récompense, que si l'on s'en tenoit à ce qui est d'étroite et d'indispensable obligation: *majoris est gratiæ, offerre quod non debeas, quàm reddere quod exigaris*, dit saint Jérôme.

Il nous paroît nécessaire d'observer en passant que, quoique les états dans lesquels on fait profession de garder les conseils évangéliques, soient plus parfaits en eux-mêmes, que ceux où l'on s'en tient aux seuls préceptes; il peut cependant arriver, et les exemples n'en sont pas rares, que des personnes observent les commandemens de Dieu d'une manière si parfaite, qu'elles surpassent en vertu et en mérite ceux même

qui aux commandemens ajoutent la pratique des conseils. La raison en est évidente : c'est la charité et l'amour pour Dieu, qui fait notre principal mérite. C'est l'amour qui rend le culte parfait; et c'est dans ce sens que saint Augustin dit qu'on n'honore Dieu qu'en l'aimant.

La pratique des conseils est sans doute un moyen excellent de témoigner à Dieu que nous l'aimons; et c'est, à la vérité, l'effet d'un grand amour de Dieu, d'accomplir non-seulement les préceptes du Seigneur, mais encore ses conseils; d'où vient la perfection de l'état où l'on contracte cet engagement. Mais si la charité est plus parfaite, dans celui qui n'observe que les préceptes, elle le rendra plus agréable à Dieu, que celui qui pratique aussi les conseils, et dont la charité est moins grande : *charitas inchoata, inchoata justitia est*, dit saint Augustin (*de nat. et grat. c.* 70.), *charitas magna, magna justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est.*

Ces réflexions sont propres à consoler ceux que l'impossibilité où ils se trouvent de pratiquer les conseils, jette dans le découragement; elles sont propres à humilier l'orgueil de ceux qui croient devoir leur être préférés, et qui se glorifient uniquement de ce que, par leur état ou par leur propre choix, ils se voient engagés à la pratique des conseils de l'Evangile.

Nous avons encore beaucoup de choses à dire sur la loi de Dieu; nous en parlerons en expliquant le décalogue.

DES Lois humaines.

NOUS n'avons parlé jusqu'ici, que des lois dont Dieu est l'auteur. Ce sont sans doute les plus importantes et les plus indispensables, mais ce ne sont pas les seules qu'on soit obligé d'observer. Il y a d'autres lois, qui n'ont pour auteurs que des hommes; mais ce sont des hommes revêtus de l'autorité de Dieu, et auxquels on est obligé d'obéir comme à Dieu même.

Deux grandes puissances partagent le gouvernement du monde, dit le pape Gélase écrivant à l'empereur Anastase, l'autorité souveraine des rois, et la dignité sacrée des pontifes : *duo sunt quibus principaliter hic mundus regitur, auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas.* On doit donc distinguer deux sortes de lois humaines, les lois ecclésiastiques et les lois civiles.

L'EGLISE a-t-elle le pouvoir de faire des Lois?

LES hérétiques Aérius, Jean Hus, les Vaudois, Luther et Calvin, ont disputé à l'Eglise le pouvoir de faire des lois. Cependant ce pouvoir de l'Eglise est appuyé sur des principes immuables, tirés de la révélation, et consacrés par la tradition : il est prouvé, dans les livres saints, par tout ce qui y établit l'autorité de l'Eglise. On y voit Jésus-Christ déclarer à ses apôtres qu'il les *envoie, comme il a été envoyé par son Père :* que celui *qui n'écoute pas l'Eglise, doit être tenu comme un païen et comme un publicain.* On y voit ce Dieu Sauveur donner à ses apôtres *les clefs du royaume des cieux, le pouvoir de lier et de délier.*

Les clefs que cet Homme-Dieu donne à ses apôtres,

sont des marques de l'autorité qu'il leur confie. Le pouvoir de lier, renferme celui de lier les consciences par des lois qui regardent le gouvernement spirituel du corps des fidèles. Il est vrai que l'Eglise a été premièrement instituée pour faire observer celles de Jésus-Christ; mais elle n'auroit pu remplir sa destination à cet égard, si elle n'avoit pas le pouvoir d'en faire elle-même de nouvelles; soit pour expliquer celles de ce divin Législateur, lorsqu'il s'élève à ce sujet des disputes et des contestations; soit pour en faire l'application aux cas particuliers, et déterminer ce qui n'a point été réglé dans le détail. Le Sauveur avoit, par exemple, recommandé à ses disciples la pratique du jeûne; mais il ne leur avoit ordonné aucun jeûne en particulier. Il étoit nécessaire que l'Eglise en fixât le temps, pour établir partout l'uniformité; l'auroit-elle pu faire, si elle n'avoit pas eu le droit de faire des lois?

Droit dont l'Eglise a fait usage dans tous les temps, depuis son établissement jusqu'à nous. Dans le concile de Jérusalem, les apôtres ordonnèrent aux Gentils la pratique de certaines observances que Jésus-Christ n'avoit point ordonnées lui-même; et ils fondèrent leur décret, et l'autorité qu'ils avoient de le porter, sur l'autorité même de l'Esprit saint: *il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* Ce qui prouve sans réplique, 1. que cette autorité est toute divine; qu'on ne peut par conséquent, sans apostasie, refuser de la reconnoître. 2. Que l'Eglise a le pouvoir, lorsqu'elle le juge nécessaire, de faire des lois sur des matières à l'égard desquelles Jésus-Christ n'a rien prescrit: telle qu'est la défense de manger du sang, faite par le concile de Jérusalem.

Aussi la conduite des apôtres est-elle une preuve évidente qu'ils savoient que Jésus-Christ leur avoit donné cette autorité. Si saint Paul visite les Eglises, ce n'est point seulement pour enseigner les vérités de

la foi, et pour affermir les fidèles dans la croyance de ces vérités; mais encore pour établir les règlemens qu'il jugeoit nécessaire de leur faire observer. Il traverse la Syrie et la Cilicie, *confirmant les Eglises*, et il leur *commande* en même temps *de garder les préceptes des apôtres et des anciens*. S'il écrit aux Eglises qu'il a fondées, il a soin de leur rappeler les règles saintes qu'il leur a prescrites, et il donne à ces règles les noms de *préceptes* et de *commandemens*. *Laudo vos quòd, sicut tradidi vobis, præcepta mea tenetis*. Il leur en recommande l'observation; et pour les leur rendre plus précieux, il dit *qu'il les a donnés de la part du Seigneur Jésus*; en ajoutant, pour leur inspirer la crainte de les violer, *que celui qui les méprise, ne méprise pas un homme, mais Dieu lui-même*. Si quelqu'un n'obéit pas à ce qu'il leur ordonne, qu'il soit dénoncé, leur dit-il, et n'ayez point de communication avec lui, afin qu'il en ait de la confusion: *si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et non commisceamini cum illo, ut confundatur*. S'agit-il de règlemens à faire pour le bon ordre? outre ceux qu'il avoit déjà prescrits, par sa lettre aux Corinthiens, il les renvoie au temps de sa visite: *pour les autres choses*, leur dit-il, qui vraisemblablement demandoient plus particulièrement sa présence, *je les réglerai quand je serai venu: cætera, cùm venero, disponam*.

C'est en conséquence du pouvoir que l'Eglise a de faire des lois, qu'elle a prescrit les jours de jeûne et d'abstinence, la sanctification des fêtes, l'assistance au saint sacrifice de la messe, à certains jours, la communion pascale, la confession annuelle, et tant d'autres choses qui n'étoient d'ailleurs ordonnées, ni par les lois divines, ni par les lois humaines. Lois de l'Eglise, que saint Augustin croyoit si respectables, qu'il assure qu'on ne peut, sans témérité et sans folie, refuser de les reconnoître: *similiter etiam*, dit-il dans sa lettre

54, en parlant des coutumes établies par l'Eglise, *si quid horum tota per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare, insolentissimæ insaniæ est.* Il ne craint même pas de dire que l'autorité de l'Eglise, dans l'établissement de ces coutumes, vient du Saint-Esprit. C'est ce qu'il décide en particulier, dans la même lettre, sur la coutume de communier à jeun : *placuit Spiritui sancto ut, in honorem tanti Sacramenti, in os christiani priùs corpus dominicum intraret, quàm cæteri cibi.*

C'est en conséquence du pouvoir législatif que l'Eglise a reçu de Jésus-Christ, qu'elle a établi des irrégularités dès le premier siècle. Telle est la défense d'ordonner des bigames, défense que Jésus-Christ n'avoit point faite, si expressément marquée par saint Paul, si respectée par toute l'antiquité, et encore aujourd'hui observée inviolablement. C'est en conséquence de ce même pouvoir, que l'Eglise s'est assemblée si souvent en concile, et qu'elle a fait tant de canons pour prescrire des règles de conduite, et à ses ministres, et à tous ses enfans.

Et au fond, on ne peut nier que l'Eglise ne soit une société qui a Jésus-Christ pour auteur, et qui a été établie sur la terre pour la gloire de Dieu et pour le salut des hommes. Jésus-Christ lui a donc donné tout ce qui est nécessaire pour le progrès de cette grande œuvre, et pour maintenir le bon ordre parmi ceux dont la conduite lui est confiée. Or, le pouvoir législatif est indispensablement nécessaire pour le bien de la société, dont les lois sont les liens qui doivent unir ceux qui la composent. Et que feroit en effet une société dont les chefs n'auroient ni le droit de faire des lois, ni le pouvoir de commander, ni l'autorité de reprendre et de punir les coupables?

Le pouvoir législatif que Jésus-Christ a donné à son Eglise, est un pouvoir tout spirituel, qui n'a pour objet que ce qui a rapport au salut de ses enfants et à la

Religion. « Toute l'autorité du royaume du Fils de » Dieu, qui s'exerce par la puissance de l'ordre et » par celle de la jurisdiction ou des deux ensemble, » dit le clergé de France assemblé en 1665 et 1666, » embrasse toute l'économie de la conduite de l'Eglise. » Ces différentes fonctions s'étendent, tant sur le corps » naturel de Notre-Seigneur, qui nous est donné dans » le divin sacrement, et qui est offert pour nous » dans le sacrifice redoutable; que sur son corps » mystique, qui est l'assemblée des fidèles dans une » même bergerie, sous un même pasteur invisible qui » est Jésus-Christ, et sous un même chef visible qui » est le centre de l'unité catholique. Elles comprennent » les sacrifices, l'administration des Sacremens, » les cérémonies sacrées, le véritable culte de Dieu, » la prédication de l'Evangile, l'interprétation de » l'Ecriture, la garde du sacré dépôt de la doctrine, le » pouvoir de juger, et enfin la police et la discipline » de l'Eglise, que le Saint-Esprit a commises aux seuls » ministres du règne sacerdotal du Fils de Dieu. » Ce règne spirituel que Notre-Seigneur a établi, » et qui pourtant n'est pas de ce monde, n'a rien » diminué de l'autorité qu'avoient les princes qui » régnoient sur la terre avant qu'il y fût descendu. » Celui qui venoit leur offrir une couronne éternelle, » n'avoit pas dessein de leur ravir la couronne tempo- » relle qu'il leur avoit déja donnée. Il n'a point » débauché leurs sujets; au contraire, il les a rendus » plus fidèles et plus obéissans. Ces ministres mêmes » de la nouvelle alliance (les évêques), qui ont » reçu leur mission immédiatement de lui, n'ont pas » été affranchis de la condition des autres hommes; » et, quoiqu'ils soient devenus les princes de l'empire » spirituel, ils n'ont pas laissé de demeurer toujours » sujets dans l'empire temporel. »

La puissance ecclésiastique, dit un ancien évêque de France, (*Arnulph. Epist.* 68.) sert plutôt à soutenir

qu'à affoiblir l'autorité des rois ; comme les rois ne cherchent eux-mêmes qu'à maintenir les droits et la liberté de l'Eglise. *Dignitas ecclesiastica regiam provehit potiùs quàm adimit dignitatem, et regalis dignitas ecclesiasticam conservare potiùs consuevit, quàm tollere libertatem.*

« Plus le Saint-Esprit donne aux ministres de » l'Evangile de liberté et d'autorité pour agir dans » les choses spirituelles, dit encore le clergé de France » dans la même assemblée que nous venons de rappeler, » plus il leur impose d'obligations pour obéir aux souverains dans les choses temporelles. »

Le droit de faire des lois seroit inutile, s'il n'étoit accompagné du pouvoir de contraindre par des peines ceux qui doivent être soumis à les observer : *Jurisdictio sine modicâ coërcitione, nulla est*, dit le droit. L'Eglise a donc par elle-même, et en vertu de son institution, elle a par l'autorité que lui a donnée Jésus-Christ, « le droit de se faire obéir, en imposant » aux fidèles suivant l'ordre canonique, non-seulement » des peines salutaires, mais de véritables peines spiri- » tuelles, par les jugemens et les censures que les » premiers pasteurs ont droit de prononcer et de mani- » fester ; et qui sont d'autant plus redoutables, qu'elles » produisent leur effet sur l'âme du coupable, dont » la résistance n'empêche pas qu'il ne porte malgré » lui la peine à laquelle il a été condamné. » Paroles que nous lisons dans l'arrêt du conseil d'Etat du 10 mars 1731.

Saint Augustin (*L. de Fid. et Op. c.* 4. *n.* 6. 7.) condamne le sentiment de ceux qui osent avancer que le ministère des évêques se borne à enseigner, et qu'ils n'ont point droit d'examiner si leurs brebis pratiquent ce qu'ils leur enseignent. « Maxime, dit ce » saint docteur, qui ne tend à rien moins qu'à inspirer » aux évêques une sécurité très-pernicieuse, et à » renverser entièrement la discipline de l'Eglise. Ceux

» qui gouvernent l'Eglise, dit ce Père, ont une auto-
» rité de correction dont ils doivent faire usage contre
» les méchans. Cette autorité ne consiste pas seulement
» dans l'obligation d'annoncer aux fidèles les vérités
» du salut. Pour engager les hommes à pratiquer ces
» vérités, il faut souvent des aiguillons plus forts
» que de simples exhortations. C'est pour cela que
» l'Eglise se voit souvent forcée d'employer la dégrada-
» tion et l'excommunication : ces peines de la loi
» évangélique tiennent lieu du glaive visible, qui,
» dans l'Eglise ancienne, étoit en usage, et ne l'est plus
» dans la nouvelle. »

Ce seroit avoir une fausse idée de la jurisdiction ecclésiastique, que de prétendre que les premiers pasteurs de l'Eglise n'ont que la voie d'exhortation, sans avoir l'autorité de punir. *Ils ont*, comme le dit saint Paul, *le pouvoir de punir toute désobéissance.* Lequel aimez-vous le mieux, disoit-il aux Corinthiens, que je vienne vers vous avec la verge à la main, ou que j'y vienne avec un esprit de charité et de douceur? *Quid vultis, in virgâ veniam ad vos, an in charitate et spiritu mansuetudinis?* Corrigez, durant mon absence et avant mon retour, les abus qui règnent chez vous, *afin qu'étant présent, je ne sois pas obligé d'user avec sévérité de la puissance que le Seigneur m'a donnée pour édifier et non pas pour détruire.*

L'Eglise a fait usage de ce pouvoir dans tous les temps; et de là sont venus tant d'anathèmes qu'elle a portés dans ses canons, contre ceux qui auroient la témérité de les violer.

On est donc obligé de reconnoître que Jésus-Christ a donné à son Eglise une jurisdiction extérieure, et le pouvoir de prononcer contre ses enfans rebelles, des peines spirituelles. Les évêques ont joui de cette autorité, dès le commencement de l'Eglise. Saint Paul défendit à Timothée de *recevoir aucune accusation contre un prêtre, à moins qu'elle ne fût soutenue par la dé-*

position de deux ou trois témoins. La conversion des princes, bien loin d'avoir fait perdre ce droit à l'Eglise, n'a servi qu'à lui donner une nouvelle force et un nouvel éclat.

L'Eglise exerce le pouvoir qu'elle a de punir les infracteurs des lois, 1. dans le tribunal de la pénitence, en imposant aux pécheurs pénitens des peines médicinales et satisfactoires, dont l'accomplissement est remis à leur bonne foi et à leur obéissance; 2. dans le for extérieur, soit en ajoutant à ses lois des peines contre ceux qui y contreviennent; peines qu'ils encourent par le seul fait, et en conséquence de l'action qu'ils ont commise, soit en citant à son tribunal ceux dont les erreurs ou les scandales sont publics, ou qui en sont justement accusés, et en leur infligeant, après qu'ils en ont été convaincus, les peines portées par les canons, ou d'autres plus convenables, suivant l'exigence des cas.

Ainsi Jésus-Christ ordonne de déférer à l'Eglise celui qui a fait quelque injure à son frère, et qui refuse la satisfaction qu'il lui doit; et, s'il ne se soumet pas à ce que l'Eglise lui prescrira, Jésus-Christ veut qu'il soit *tenu comme un païen et comme un publicain.* Ainsi, saint Paul ayant appris qu'un fidèle de Corinthe avoit *abusé de la femme de son propre père, livra, par la puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, cet homme à Satan, pour être tourmenté dans son corps*, et le retrancha de la communion de l'Eglise.

Ce seroit ici le lieu d'expliquer à qui a été accordé par Jésus-Christ le pouvoir législatif qui appartient à l'Eglise, et quelles sont les principales lois ecclésiastiques. Mais ce détail nous mèneroit trop loin. Il ne nous paroît pas d'ailleurs nécessaire, dans un ouvrage où il ne s'agit que de donner ou de rappeler aux confesseurs les principes dont ils ont besoin pour diriger les pénitens dans les cas ordinaires qui regardent les

lois. Ainsi, nous croyons devoir renvoyer ceux qui voudront s'instruire à fond snr ces importantes matières, aux ouvrages des théologiens catholiques qui ont traité les questions dont nous ne disons rien ici.

A qui appartient le droit de faire des Lois civiles ou politiques.

IL n'y a que ceux qui sont revêtus de l'autorité publique, et chargés du gouvernement temporel, comme es souverains, qui aient le droit de faire les lois civiles et politiques; c'est à eux seuls de conserver le bon ordre parmi les hommes, de pourvoir au repos public, et d'ordonner les peines nécessaires contre ceux qui le troublent; de maintenir chacun dans ses droits, et de déposséder les usurpateurs; de punir les crimes; et enfin, de procurer le bien général de la société, qui est l'objet général de toutes les lois. L'autorité de faire des lois est donc, dans l'ordre civil, un attribut de la souveraineté; en sorte que le pouvoir législatif et l'autorité souveraine sont deux choses étroitement liées ensemble: sans ce pouvoir, l'autorité souveraine ne peut subsister; et il faut la posséder pour avoir le droit de faire des lois; ou du moins, c'est du souverain seul qu'on peut le tenir.

Les ouvrages des jurisconsultes et ceux des théologiens qui en ont parlé, apprendront, à ceux qui voudront les connoître, quelles sont les différentes lois civiles. Cette matière ne nous paroît pas nécessairement liée avec celles que nous avons entrepris d'expliquer ici.

Nous ne dirons rien des qualités nécessaires aux lois humaines. Cette question ne regarde que les législateurs, dont notre dessein n'est pas d'expliquer ici les obligations. Nous ne parlons que pour l'instruction de ceux qui sont soumis aux lois, et ne voulons donner

que les principes et les règles dont les confesseurs ont besoin pour connoître quand, comment et pourquoi ils doivent obéir et se soumettre.

De la Promulgation des Lois.

Il est absolument nécessaire que les lois soient promulguées; et, lorsqu'elles ne le sont pas, elles n'imposent aucune obligation.

La nécessité de cette promulgation se tire de la nature de la loi, de l'autorité dont elle émane, et de la fin pour laquelle elle est établie.

Les lois sont les règles de la conduite des hommes: or, ils ne peuvent se conformer à ces règles, s'ils ne les connoissent pas; et ils ne peuvent les connoître, que par la publication que les législateurs en font faire.

Les lois émanent nécessairement de l'autorité publique; c'est en vertu de cette autorité que les souverains les portent. Ainsi les ordres qu'ils donnent ne peuvent avoir le sacré caractère de loi, à moins que par la promulgation qui s'en fait, ils ne fassent publiquement connoître quelle est leur volonté.

Enfin, c'est pour le bien commun des sociétés que les lois sont établies; ce sont des règles que tous les membres qui composent ces sociétés doivent suivre. Il faut donc nécessairement qu'elles soient intimées à toute la société, ce qui ne peut se faire que par leur promulgation.

Aussi le droit civil et le droit canonique en établissent également la nécessité; et nous ne connoissons point de loi qui n'ait été publiée d'une manière suffisante, pour rendre inexcusables ceux qui la transgressent. La loi naturelle est en quelque sorte la plus publique: Dieu l'a notifiée à tous les hommes, par les lumières de la raison qui leur est commune. La loi de Moïse fut publiée sur le mont Sinaï. La loi de Jésus-Christ

Christ l'a été par la prédication des apôtres et des hommes apostoliques. Les lois civiles et canoniques ne sont pas moins assujetties à cette formalité. Nous voyons que, dans tous les temps, chez tous les peuples, ça été l'usage de publier les lois. Il n'y a eu de variété que dans les cérémonies et les formalités observées dans cette publication ; mais, quelque différentes qu'elles puissent être, elles tendent toutes également à répandre la connoissance des lois dans tous les lieux où elles doivent être observées.

Afin qu'une loi soit suffisamment promulguée, il n'est pas nécessaire qu'elle soit notifiée à tous les membres de la société; cela ne seroit pas ordinairement praticable; il suffit qu'elle soit intimée en général à la société à qui elle est adressée. Si elle n'est pas venue à la connoissance de quelques particuliers, sans qu'il y ait de leur faute, leur ignorance les excuse devant Dieu. Cependant, à cause de l'uniformité qui doit être dans un état, s'ils ont quelques affaires qui concernent les matières réglées par ces lois, elles seront décidées suivant les principes qui y sont établis, et alors ces personnes se trouvent dans le cas de cette maxime du droit: *ignorantia juris non excusat*. D'où il faut conclure que les lois obligent, dans un certain sens, ceux même qui n'en ont point connoissance, parce qu'étant faites pour tous ceux qui sont soumis à l'autorité du législateur, elles les comprennent tous sans exception; et, s'ils ne sont point coupables, en ne les observant pas, ce n'est que par accident, lorsque par hasard ils n'ont pu les connoître, et non parce que les dispositions de ces lois ne les regardoient point.

Ceux qui, avant qu'une loi soit publiée, sont instruits de ce qu'elle contient, ne sont pas pour cela tenus d'y conformer leur conduite. La raison en est, que les particuliers ne sont tenus d'obéir aux lois, qu'autant que la société dont ils sont membres y est

tenue elle-même : or, elle n'est obligée à se soumettre aux lois, qu'après qu'elles ont été promulguées.

Ceux qui voudront savoir comment doit se faire la publication des lois civiles et des lois ecclésiastiques, n'auront qu'à lire ce qu'en disent les jurisconsultes, les canonistes et les théologiens.

De l'Obéissance due aux Lois humaines.

Nous parlerons, en expliquant le décalogue, de l'obéissance qui est due à la loi de Dieu. Il ne s'agit ici que d'expliquer celle qui est due aux lois canoniques et aux lois civiles, et d'examiner si ces lois obligent en conscience.

1. Les raisons qui prouvent que l'Eglise a le droit de faire des lois, prouvent également et par une conséquence nécessaire, que ces lois obligent en conscience. L'Eglise ne peut imposer d'autre obligation, et elle n'a point d'autre moyen de se faire obéir, que d'y intéresser notre conscience et notre salut.

Il n'en est pas de l'Eglise comme des souverains de la terre. Les rois, pour forcer leurs sujets à obéir, peuvent employer les peines temporelles, ôter les biens, la liberté, la vie même, à ceux qui refusent de se soumettre à leur autorité. Pour l'Eglise, elle ne peut rien sur la fortune, sur la liberté et sur la vie de ses enfans : elle ne peut se faire craindre que par les peines spirituelles qu'elle a droit d'infliger. Or, si ces peines n'ont aucun rapport au salut, elles seront sans force, et elles ne feront aucune impression sur l'esprit des hommes.

En effet, la loi qui *lie* non-seulement *sur la terre*, mais encore *dans le ciel*, dont la transgression doit nous *faire regarder comme les païens*, oblige incontestablement en conscience : car il n'y a point de salut à espérer pour les païens. Or, selon la parole ex-

presse de Jésus-Christ, la désobéissance aux lois de l'Eglise et des premiers pasteurs nous met au rang des païens; et ces lois lient les hommes, et sur la terre et pour le ciel même, où les dispositions de ces lois sont ratifiées.

Et au fond, si les lois ecclésiastiques n'obligent point en conscience, pourquoi saint Paul *enseignoit-il, dans les villes où il passoit, de garder les décrets des apôtres?* Pourquoi les apôtres eux-mêmes en auroient-ils recommandé si étroitement l'observation, comme d'une chose absolument nécessaire, et sans doute dans l'ordre du salut, qui étoit l'unique objet de leurs sollicitudes? Pourquoi l'Eglise auroit-elle, dès les premiers siècles, prononcé tant d'anathêmes; privé de la participation des Sacremens et de tous les secours de la Religion, ceux qui n'étoient coupables que de la transgression de ses lois? Telle fut la sévérité dont elle usa, en rejetant de son sein ceux qui, malgré sa défense, faisoient la pâque le quatorzième jour de la lune, comme les Juifs.

Aussi le concile de Trente (*Sess. 6. Can.* 20) a-t-il prononcé anathême contre ceux qui diront qu'on *n'est pas obligé à l'observation des commandemens de l'Eglise.*

1. *Obéissez*, dit saint Paul à tous les fidèles, *et soyez soumis à vos pasteurs, qui veillent comme devant rendre compte de vos âmes.*

2. Il en est de même des lois civiles: il est constant qu'elles obligent en conscience, cette question ayant été évidemment décidée par saint Paul, au chapitre 13. de son épître aux Romains, où il parle de l'autorité des puissances de la terre: « que tout homme, » dit ce grand apôtre, soit soumis aux puissances su- » périeures: car il n'y a point de puissance qui ne » vienne de Dieu, et c'est lui qui a établi toutes celles » qui sont dans le monde. Quiconque donc résite aux » puissances, résiste à l'ordre de Dieu; et ceux qui y

» résistent, s'attirent la condamnation sur eux-mêmes.
» Le prince est le ministre de Dieu; il faut donc né-
» cessairement que vous lui soyez soumis, non-seu-
» lement pour éviter la punition, mais pour satisfaire
» à votre conscience. »

Telle est aussi la doctrine de saint Pierre: « soyez
» donc soumis, pour l'amour de Dieu, à tout homme
» élevé au-dessus de vous, dit-il à tous les fidèles; soit
» au roi, comme à celui qui a la souveraine puissance;
» soit aux gouverneurs, comme à ceux qu'il envoie
» pour punir les malfaiteurs, et pour honorer ceux
» qui font bien. »

On ne peut donc désobéir aux souverains sans désobéir à Dieu, puisqu'ils sont les ministres de Dieu sur la terre; comme on ne peut désobéir à celui qui tient la place du prince, sans désobéir au prince même: *car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée*, dit saint Paul, *étant le ministre de Dieu, pour punir celui qui fait le mal; c'est même pour cette raison que les sujets paient des tributs aux princes, comme aux ministres de Dieu, occupés à rendre la justice. Ceux qui gouvernent les peuples*, dit ailleurs l'Esprit saint, *ont reçu du Seigneur cette puissance et cette domination du Très-Haut; ils sont les ministres de son royaume.*

On ne peut donc, sans péché, transgresser les lois des souverains que Dieu a chargés de maintenir dans le monde le bon ordre, qui ne peut subsister que par l'exacte observation des lois: car telle est la volonté de Dieu, dit saint Pierre: *quia sic est voluntas Dei.*

Les apôtres, en nous apprenant que le péché de la désobéissance aux lois humaines consiste précisément dans la désobéissance à la volonté de Dieu, nous enseignent que, lorsque les lois humaines sont contraires à la loi de Dieu, il n'est plus permis de les observer: *rendez à César ce qui appartient à César*, nous dit Jésus-Christ, *et à Dieu ce qui est à Dieu.* Telle est

l'instruction que nous ont encore donnée les apôtres, lorsque appelés devant les anciens et les scribes assemblés à Jérusalem, ils répondirent à la défense qui leur fut faite d'enseigner en aucune sorte au nom de Jésus: *jugez s'il est juste, devant Dieu, de vous écouter plutôt que Dieu.*

« Comme, dans les sociétés humaines, les puissances » supérieures sont toujours celles à qui l'on obéit pré- » férablement aux autres, dit saint Augustin (*lib.* 3. » *confess. c.* 8.), qui ne voit qu'il faut que Dieu soit » obéi préférablement à toutes? »

Leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 96. *a.* 4.), *sicut leges..... inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare.*

La conduite des premiers chrétiens nous apprend comment nous pouvons tout à la fois satisfaire, et à l'obéissance que nous devons à Dieu, et à l'obéissance que nous devons aux lois humaines. Fidèles aux instructions qu'ils avoient reçues de Jésus-Christ et de ses apôtres, ils savoirnt souffrir et mourir quand on vouloit les forcer de renoncer à la foi, et de sacrifier aux faux dieux. Mais aussi, dans les temps même des plus cruelles persécutions, ils étoient les sujets les plus soumis et les plus fidèles aux lois de l'état, lorsqu'elles n'avoient rien de contraire à la Religion chrétienne.

Comment on peut connoître si une Loi humaine oblige sous peine de péché mortel ou de péché véniel.

On peut connoître si une loi humaine oblige sous peine de péché mortel ou de péché véniel, par l'im-

portance de la chose que cette loi commande ou défend. Si l'objet de la loi est considérable, la transgression de la loi est un péché mortel. Si cet objet est de peu de conséquence, la transgression est une faute vénielle, pourvu toutefois que quelque circonstance accidentelle ne la rende pas grève.

1. On juge que l'objet d'une loi est considérable, lorsque ce qu'elle prescrit est important pour le bien général, ou pour la tranquillité publique, ou pour les bonnes mœurs.

Pour connoître si une chose est importante, ou si elle ne l'est pas, il ne faut pas la considérer seulement en elle-même, mais encore relativement à la fin que s'est proposée le législateur en la prescrivant, et au rapport qu'elle a à cette fin: car une chose peut quelquefois être légère en elle-même, et être néanmoins considérable, eu égard à la fin pour laquelle elle a été commandée ou défendue, et aux suites qu'elle peut avoir.

Il y a bien des lois qui, considérées selon ce principe, sont reconnues beaucoup plus importantes qu'elles ne le paroissoient d'abord. Par exemple, la défense de la chasse, dans une garenne près de sa maison, faite à un prêtre; celle de l'entrée dans le cloître d'une maison de religieux, faite aux femmes; celle de boire dans un cabaret, hors le cas de voyage, faite encore aux prêtres, paroissent d'abord d'une excessive sévérité, et ne devoir pas mériter attention. Mais on en jugera autrement, quand on voudra réfléchir sur les grands inconvéniens de la liberté de chasser donnée aux prêtres, sur les scandales qui arriveroient infailliblement, s'il leur étoit permis de fréquenter les cabarets; sur la nécessité d'empêcher les désordres que l'entrée des femmes, dans les maisons des religieux, pourroit causer. La fin de ces lois est d'une grande conséquence, et elle exige la rigueur des défenses qu'elles

font; autrement on verroit bientôt à quoi aboutiroit leur indulgence, si elles permettoient ce qu'elles interdisent.

2. On juge que l'objet d'une loi est important, lorsque la loi le commande ou le défend très-étroitement, sous peine de la malédiction éternelle, ou en vertu de la sainte obéissance, pour les religieux. Un législateur ne peut se servir de ces expressions, que lorsqu'il s'agit d'objets de conséquence, et elles en sont la preuve ordinaire. Les termes d'*ordonner*, de *commander*, de *prescrire*, ne signifient rien de précis par rapport à la rigueur de l'obligation; ils conviennent à toutes sortes de lois, soit qu'il s'agisse de choses de conséquence, ou non. S'il est marqué dans la loi qu'elle oblige sous peine de péché mortel, cette preuve de l'importance de l'objet de la loi est encore moins équivoque : car un législateur ne peut ordonner de cette manière, ce qui n'est qu'en matière légère. On peut dire même qu'une pareille loi seroit injuste, opposée au bien public, et ridicule.

3. On regarde comme un objet important, ce qui est commandé ou défendu sous de grièves peines. Une grande peine suppose nécessairement une grande faute, le châtiment doit être proportionné au péché. C'est pourquoi on a lieu de juger que ce qui est défendu sous peine de mort, par les lois civiles, et que ce qui est puni par l'exil, par la perte des biens, par la perte de la liberté, par quelque châtiment corporel ou infamant, est toujours considérable, et la matière d'un péché mortel. Il en est de même de ce qui est défendu par les lois ecclésiastiques, sous peine d'irrégularité, d'excommunication, de suspense et d'interdit, encourus par le seul fait.

Il n'est pas si certain que tout ce qui est défendu, sous la menace seulement des censures ecclésiastiques, ou des peines de droit, soit toujours une faute mor-

telle; sur-tout s'il est marqué par la loi que la censure ne sera encourue par les transgresseurs, qu'après qu'on leur aura fait les monitions canoniques: car alors la peine ne sera pas seulement prononcée pour venger la transgression de cette loi, mais encore pour punir la résistance à l'autorité du supérieur, et le mépris qu'on fait de ses avis et de ses monitions; ce qui fait un second péché, qui, joint au premier, suffit pour fonder une sentence d'excommunication, quoiqu'au fond la chose n'eût d'abord été que légère. Cependant il arrive rarement que les supérieurs défendent, sous peine de censure, ce qui n'est pas péché mortel. Il y a des théologiens qui enseignent que la suspense et l'interdit de quelques-uns seulement des ordres, ne supposent pas toujours une faute considérable. Lorsqu'une chose est défendue *sous les peines de droit*, cette expression générale ne prouve que le péché est mortel, qu'autant que les peines prononcées par la loi, contre l'action dont il s'agit, sont considérables.

4. Enfin, lorsqu'il y a quelque difficulté sur l'importance d'une loi, il faut s'en tenir au jugement des personnes prudentes et intelligentes, et au sentiment commun des docteurs : c'est la règle la plus sûre qu'on puisse suivre dans cette matière.

Tout ce que nous venons d'établir montre clairement que, pour pécher mortellement dans la transgression d'une loi, même portée par les hommes, il n'est pas nécessaire que l'action par laquelle on la transgresse, ait pour principe un mépris formel du législateur et de ce qu'il ordonne. Lorsqu'on transgresse les lois, c'est le plus souvent le plaisir qui séduit, la passion qui entraîne, l'intérêt qui détermine, l'humeur qui emporte; il peut encore arriver qu'on le fasse par quelqu'autre motif particulier : quoique le mépris pour le législateur y entre quelquefois, il n'est pas la cause ordinaire du violement de la loi.

Nous voyons au nombre des propositions condam-

nées par le pape Alexandre VII. celle qui enseigne qu'*on ne pèche mortellement, en manquant au jeûne auquel on est obligé, que lorsqu'on le fait par mépris pour la loi de l'Église.* Et en effet, quelque respect qu'on ait d'ailleurs pour le législateur et pour sa loi, dès qu'on fait volontairement, librement et avec une pleine connoissance, ce qu'il défend, la transgression est entière et complète, si la loi est importante. Comment donc pourroit-on dire que le péché n'est pas considérable?

Lorsque saint Bernard dit qu'agir contre le commandement d'un supérieur, n'est pas un péché mortel quand on ne méprise point son autorité, il est facile de voir, par les exemples qu'il en donne, qu'il ne parle que des règles des religieux, dont l'objet est trop peu considérable pour être la matière d'un péché mortel. Tout ce qu'on peut conclure des paroles de ce docteur, est qu'on pèche mortellement, lorsqu'on transgresse les lois les moins importantes, si on les viole par mépris pour l'autorité dont elles sont émanées; et c'est ce que nous allons expliquer ici.

Le mépris qui porte à transgresser une loi, peut avoir pour objet, ou la personne du législateur, ou son autorité, ou la chose qu'il prescrit et qu'on regarde comme peu digne d'être l'objet d'une loi et la matière d'un précepte.

Il faut observer que nous ne parlons ici que du mépris formel et positif : car toute transgression d'une loi renferme une désobéissance volontaire à son supérieur, et un défaut de respect pour son autorité. Mais, comme on ne fait pas toujours formellement cette comparaison, et qu'il arrive souvent qu'en transgressant une loi, on n'a intérieurement aucun mépris formel pour l'autorité du législateur, l'espèce de mépris tacite et indéliberé qui se rencontre alors dans l'action qu'on fait, n'en change point la nature, et ne la rend pas plus criminelle qu'elle ne l'est en elle-même.

Lorsqu'on transgresse une loi, par mépris pour l'autorité légitime du législateur, autorité qu'on ne veut pas reconnoître, ou à laquelle on ne veut pas se soumettre, le péché est toujours mortel, quoique la chose soit d'ailleurs fort légère. C'est le sentiment commun des théologiens, qui regardent cette circonstance comme très-aggravante; et elle l'est en effet : car refuser formellement de reconnoître l'autorité du supérieur, et de s'y soumettre, précisément en tant qu'il est revêtu du pouvoir de législateur, c'est refuser de le reconnoître et de se soumettre à lui comme tenant la place de Dieu, et comme exerçant une autorité qui ne vient que de Dieu. Saint Bernard dit que ce mépris égale en quelque sorte, tous les crimes; qu'il suffit pour damner celui qui en est coupable; et que d'une faute légère, il en fait un crime que rien ne peut excuser.

C'est donc un péché mortel de transgresser une loi, précisément pour montrer qu'on ne reconnoît point l'autorité légitime du supérieur qui l'a portée. C'est un péché mortel de transgresser une loi par esprit d'indépendance et de révolte contre l'autorité du législateur. C'est un péché mortel de faire une chose, précisément parce qu'elle est défendue; ou de l'omettre, parce qu'elle est prescrite, ou parce qu'elle l'est par le supérieur de l'autorité duquel on dépend.

LES Lois obligent-elles dans tous les cas, même lorsqu'il y a danger de perdre la vie?

ON ne peut disputer à Dieu le droit de faire des lois d'une obligation si étroite, qu'on soit tenu de les observer, quoi qu'il en puisse coûter. Maître des hommes, arbitre de leur vie, il en peut disposer à son gré. Il a droit d'exiger qu'ils accomplissent ses volontés, quand même une mort inévitable seroit la suite de leur obéissance.

On demande si Dieu a communiqué ce droit aux hommes. Nous répondons qu'il ne le leur a pas communiqué dans toute son étendue; mais que, comme il a donné aux souverains et aux premiers pasteurs, l'autorité nécessaire pour procurer le bien public, et pour travailler efficacement à la conservation de l'Eglise et de l'état, on ne doit point douter qu'il ne leur ait donné le pouvoir de porter des lois qui obligent quelquefois dans les circonstances même où l'on ne peut les observer sans s'exposer à perdre la vie : car, dans l'Eglise et dans l'état, tout tend au bien général de la société. Ce bien général pour l'Eglise, c'est le salut des fidèles; et pour l'état, c'est sa prospérité temporelle et la tranquillité publique. Or, il y a bien des cas où les fidèles manqueroient des secours nécessaires, et la république de défenseurs, si ceux qui sont chargés du gouvernement, ne pouvoient pas faire des lois qui obligeassent en toute rigueur, même lorsqu'on ne peut les observer sans s'exposer aux dernières extrémités ou à un danger évident de mort. Comment, par exemple, ceux qui sont dans une ville infectée par la peste, pourroient-ils être munis du secours des Sacremens, si l'Eglise n'avoit pas le droit d'ordonner aux prêtres d'y demeurer, au risque même d'être attaqués du mal contagieux? Comment l'état pourroit-il se défendre contre ses ennemis, si le prince n'avoit pas le pouvoir d'obliger les sujets à le défendre, même au péril de leur vie? L'obligation de ces lois est fondée sur le droit naturel, qui enseigne qu'il faut préférer le bien public au bien particulier.

Les lois positives fixent quelquefois le temps, et déterminent les circonstances dans lesquelles on est obligé de hasarder sa vie pour la défense de la patrie, ou pour le salut des fidèles. On pourroit quelquefois s'imaginer que la nécessité de s'exposer à mourir, n'est pas extrême : la loi fixe les incertitudes. On douteroit encore plus souvent, si l'on y est personnellement obligé : et la loi, en chargeant de cette obligation certaines personnes,

montre qu'elle tombe précisément sur ceux qui en sont chargés, et qu'ils y sont tenus préférablement aux autres. Chacun, à la vérité, doit conserver sa vie, mais non dans le cas où le bien de l'Eglise, et celui de l'état en demandent le sacrifice : car le salut des âmes, la gloire de Dieu, l'honneur de la Religion, et la conservation de l'état doivent être préférés à notre propre conservation.

Comment peut-on distinguer les Lois positives qui obligent au péril de la vie ?

On est obligé d'observer une loi positive, quoiqu'on ne puisse pas le faire sans s'exposer à perdre la vie : 1° lorsque ce qu'elle défend est essentiellement mauvais, et ne peut jamais être permis, dans quelque circonstance que ce puisse être. 2° Lorsque l'observation de la loi est plus essentielle au bien de la Religion ou de la république, que ne l'est la conservation de notre vie. 3° Quand le violement de la loi nuit plus à la Religion ou à la république, que la perte de notre vie. 4° Quand on exige d'une personne, qu'elle viole la loi, en haine de la Religion, par mépris pour la foi, pour l'autorité de l'Eglise, pour l'autorité de son souverain. 5° Lorsqu'on ne peut violer la loi, sans trahir son Dieu, sa foi, sa Religion, son roi, sa patrie.

Ce que nous avons dit par rapport au danger de mort, doit être également entendu de la crainte d'un mal considérable. Lorsque les lois obligent malgré le péril de mort auquel elles exposent, il n'est aucun mal qui puisse en excuser la trangression ; et lorsqu'elles n'obligent point au péril de la vie, une incommodité notable en dispense communément.

Au reste, c'est une chose bien différente, que d'être obligé en vertu d'une loi à faire quelque chose au péril de sa vie ; et de pouvoir volontairement faire la même

chose, en s'exposant au même danger : il faut de plus grandes raisons pour en faire un précepte. Il est vrai qu'il en faut aussi de considérables pour le pouvoir faire dans les cas où l'on n'y est pas d'ailleurs obligé. L'homme n'est pas le maître de sa vie, et il n'a pas droit de l'exposer témérairement et sans nécessité ; mais il le peut faire sans crime, et même avec mérite, dans des circonstances où il ne conviendroit pas de le lui commander. On ne pourroit qu'admirer le courage d'un ami, et la tendresse d'un père, qui s'exposeroient à la mort, et même à une mort certaine, pour sauver la vie d'un ami ou d'un fils. On ne pourroit que louer la charité d'une personne, qui, touchée du triste état d'un pauvre mourant, lui donneroit le seul morceau de pain qu'elle auroit dans un temps de famine pour soutenir sa propre vie ; ou qui, dans un naufrage, céderoit à quelqu'autre la planche à la faveur de laquelle elle pourroit se sauver. Il ne conviendroit pas néanmoins de faire un précepte de ces actes héroïques de charité. De même, on n'est point ordinairement obligé de sauver sa vie, en se soumettant à certaines opérations honteuses et douloureuses ; mais aussi on ne pourroit légitimement les défendre.

Les Lois fondées sur des présomptions, obligent-elles toujours en conscience ?

LES lois fondées sur des présomptions, sont celles qui n'ont été portées, que parce que le législateur a jugé que l'action qu'il défendoit, pouvoit avoir certains inconvéniens ; ou que celle qu'il prescrivoit pouvoit procurer un certain bien, quoique cela n'arrive pas toujours. Ainsi, ces lois ne sont point appuyées sur un motif absolu, et sur la nature même de l'action qu'elles

prescrivent, mais sur des circonstances particulières qui peuvent ne pas s'y rencontrer.

On distingue ici deux sortes de présomptions : l'une de fait, l'autre fondée sur le danger attaché à de certaines actions. La présomption de fait est celle par laquelle le législateur présume que l'action qu'il défend a été faite d'une certaine manière, et a eu réellement de certains inconvéniens : alors, ou ce que le législateur présume est réellement arrivé, ou il ne l'est pas. Dans le premier cas la loi oblige sans difficulté : dans le second, on peut croire que l'intention du législateur n'a point été d'obliger à l'obéissance, à moins qu'il n'ait marqué expressément le contraire. C'est une espèce d'axiome, dit un célèbre théologien, qu'une loi fondée sur la présomption, n'oblige point en conscience, lorsque la présomption est fausse : *lex in præsumptione fundata, non obligat quandò præsumptio falsa est.*

S'il y avoit une loi qui ordonnât d'obliger deux personnes mariées en face de l'Eglise, d'habiter ensemble comme mari et femme, nonobstant un empêchement dirimant secret, pour lequel l'une d'elles demande la dissolution de son mariage, sans cependant pouvoir prouver cet empêchement; celle qui le connoît certainement et en est très-assurée, devroit plutôt, dit le droit, se soumettre humblement à l'excommunication que le juge prononceroit contr'elle pour la forcer d'habiter avec l'autre, que d'obéir à la sentence. La raison en est, que cette loi et cette sentence sont fondées sur une fausse présomption de fait : le législateur et le juge auroient présumé qu'il n'y avoit point d'empêchement, parce qu'il n'avoit point été prouvé. Or, la vérité doit l'emporter sur la présomption : *debet potiùs excommunicationis sententiam humiliter sustinere, quàm per carnale commercium, peccatum mortale operari* (*Sylv. t.* 2. *q.* 96. *art* 4. *q.* 20 *concl.* 1.).

Une loi qui prescriroit une chose évidemment con-

traire au bien public, laquelle cependant le législateur n'auroit ordonnée, que parce qu'il la regardoit comme utile et même nécessaire à la société; cette loi, dis-je, n'obligeroit point en conscience: elle ne devroit même pas être regardée comme une véritable loi, parce que toutes doivent tendre au bien public.

Les lois fondées sur la présomption du danger attaché à certaines actions, sont celles qui ont pour objet des choses qu'il seroit dangereux de permettre ou de tolérer, parce qu'elles ne se font point communément, sans produire de pernicieux effets, ou sans être suivies de quelques mauvaise circonstance. Ainsi, l'Eglise défend de faire profession dans les ordres religieux, avant que d'avoir seize ans accomplis, parce que communément, avant cet âge, on n'a point la maturité d'esprit nécessaire pour prendre un pareil engagement. Il est certain que cette loi oblige toujours, même dans le cas où l'on verroit que celui qui n'a pas encore seize ans, et qui veut s'engager dans l'état religieux, connoît la force de l'obligation qu'il contracteroit par-là.

Il y a plusieurs autres lois, tant ecclésiastiques que civiles, qui obligent pareillement, dans les circonstances même où le mal qu'on a prévu devoir résulter des actions qu'elles défendent, ne se rencontre point; et quoique les conséquences sur lesquelles ces lois sont fondées, n'aient point lieu dans tous les cas. En voici la raison: le motif de ces lois est que les actions qu'elles défendent, produisent communément de mauvais effets; or, ce motif subsiste toujours. Le législateur en portant sa loi, n'a pas jugé que ce qu'il craignoit se rencontreroit toujours dans tous les cas et dans toutes les circonstances. L'Eglise, par exemple, n'ignoroit pas que plusieurs de ceux qui n'ont pas seize ans, ont quelquefois plus de lumières, de connoissances, et de force d'esprit, que ceux qui ont atteint cet âge; et qu'ils peuvent même en certains cas, trouver quelque avantage pour leur salut, à s'engager plutôt; mais aussi,

l'Eglise sait qu'en général et communément, la plupart ne peuvent prudemment s'engager dans l'état religieux avant l'âge de seize ans. Ce n'est point sur une simple conjecture que sa loi est appuyée, mais sur la certitude d'un danger réel et véritable ; et, quoi qu'il en puisse être d'une circonstance particulière, les vœux solennels, faits avant l'âge de seize ans, sont communément prématurés, indiscrets, et exposés à un repentir d'autant plus funeste qu'il seroit inutile, sans la loi qui les défend. Qui n'eût pas cru être dans le cas de l'exception, si elle en eût autorisé quelqu'une à cette loi ? C'est d'ailleurs un principe de droit, et même de l'équité naturelle, que les dispositions des lois soient formées sur ce qui arrive communément, sans avoir égard aux circonstances rares et particulières ; et que par conséquent elles établissent un ordre général, auquel tout le monde soit obligé de se conformer.

QUELLE est la Matière des lois?

NOUS appelons ici matière des lois, les actions et les choses que les lois prescrivent, qu'elles permettent, ou qu'elles défendent.

Les lois ne peuvent avoir pour objet, que les actions libres des créatures raisonnables : ces actions peuvent seules êtres soumises à leur direction. Ce qui se fait nécessairement d'une certaine maniére, n'a pas besoin de règle : l'homme n'en est pas responsable, puisqu'il n'est point le maître de le faire, ou de l'omettre à son gré ; de le suspendre, ou de le continuer, lorsqu'il le juge à propos. C'est pour cette raison, que les premiers mouvemens ne sont point soumis à l'empire des lois ; ils s'élèvent en nous, lorsque nous y pensons le moins, et sans que notre volonté y ait aucune part. Ce qui dépend de nous, et ce que les lois nous ordonnent, c'est d'arrêter ces mouvemens, dès que nous

nous

nous en apercevons, et que nous y faisons réflexion; ou, au moins, d'y refuser notre consentement.

Les choses qui sont l'objet des lois, sont ou bonnes, ou mauvaises, ou indifférentes. L'office de la loi est de commander ce qui est bon et louable, ou du moins de l'approuver; de prescrire le temps et les circonstances où on doit le faire. Ainsi, la loi naturelle commande d'aimer Dieu; elle approuve la libéralité et le désintéressement. Ainsi, la loi de l'Eglise qui ordonne d'entendre la messe les jours de fêtes, de se confesser une fois chaque année, et de communier à pâques, établit seulement la nécessité de faire ces actions dans un certain temps que la loi de Dieu n'a point prescrit. Ainsi, l'obligation d'offrir à Dieu des sacrifices, qui est de droit naturel, est déterminée par la loi chrétienne au seul sacrifice de la messe, que cette loi nous enseigne être le plus agréable à Dieu; et la loi ecclésiastique a réglé la manière et le temps de l'offrir.

On peut pousser trop loin la pratique des vertus, et il peut y avoir de l'indiscrétion et du danger; ainsi, il est du devoir des législateurs d'y mettre des bornes, et de fixer le sage milieu au-delà duquel on ne peut aller. C'est pour cette raison que, quelque louable que soit en lui-même le désir du martyre, l'Eglise ne permettoit point d'aller dans cette espérance, et d'autorité privée, brûler les temples des Païens; de crainte qu'on ne les irritât par-là, et qu'on ne nuisît à la Religion chrétienne, au lieu de la servir, et parce que de pareils actes auroient été contraires à l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres.

Il s'ensuit de là, que les lois positives peuvent quelquefois, pour de bonnes raisons et en certains cas, défendre certaines actions bonnes en elles-mêmes et par rapport à leur objet.

Telle est la défense de l'Eglise, qui ne veut pas que le saint sacrifice de la messe soit célébré le vendredi-saint. Telle est encore la défense que les lois civiles font, de

reconnoître par des donations testamentaires les services qu'on a reçus de certaines personnes, à cause des inconvéniens qui en pourroient résulter. La raison en est que, quelque excellente que soit une action, elle peut ne pas convenir dans tous les temps et en toutes sortes de circonstances, et, pour cette raison, être légitimement défendue : et il n'y a point en cela d'opposition entre les lois divines qui commandent et approuvent les actions qui sont ainsi défendues, et les lois humaines qui les défendent ; parce que les lois divines ne les prescrivent pas en toutes sortes de circonstances et dans tous les temps; qu'elles chargent même ceux qui sont revêtus de l'autorité nécessaire pour faire exécuter les lois, de régler la manière dont on doit faire ce qu'elles ordonnent, et le temps auquel on doit le pratiquer : et, à l'égard des lois humaines, elles ne défendent ce qui paroît ordonné par les lois divines, que pour des raisons conformes à l'esprit de ces lois divines, et dans le temps où elles ne l'empêchent point. Les exemples que nous venons de rapporter rendent ces réflexions sensibles, et l'application s'en présente d'elle-même à l'esprit.

Il n'en est pas ainsi des actions mauvaises, quant à leur objet : les législateurs ne peuvent jamais ni les permettre, ni les commander. La raison de cette différence est, qu'une action bonne en elle-même peut devenir mauvaise, à raison des circonstances, et par cela seul, qu'elle est défendue : au contraire, ce qui est en soi un mal, ne peut jamais devenir un bien, pour quelque considération que ce puisse être ; suivant la maxime qui enseigne que, pour qu'une chose soit bonne, il faut qu'elle le soit à tous égards, et qu'une chose mauvaise par un seul endroit, et sur-tout du côté de l'objet, ne peut jamais devenir bonne, ni être permise : *bonum ex integrâ causâ*, dit saint Thomas, *malum ex quocumque defectu.*

Lorsque les lois regardent des choses indifférentes, non-seulement elles imposent l'obligation de les faire

ou de ne les pas faire, mais encore elles donnent aux actions qu'elles ont pour objet, un caractère de bonté ou de malice qu'elles n'avoient pas : parce que c'est une chose digne de louange, de faire ce qui est commandé par une autorité légitime; et qu'au contraire faire ce qu'elle nous défend, est une chose mauvaise, et qu'il n'est pas possible de ne pas désapprouver. Ainsi, les choses indifférentes en elles-mêmes, cessent de l'être, à raison de l'utilité ou du désavantage qui en revient à la société ou aux particuliers : utilité et désavantage qui les ont fait prescrire ou défendre.

Si les choses sont absolument mauvaises, les lois ne peuvent que les réprouver et les condamner. Ce que nous disons ici, regarde les lois civiles, comme les autres : car ce seroit s'en former une fausse idée, que de croire qu'elles n'ont pour objet que la police extérieure, et qu'elles peuvent indistinctement prescrire tout ce qui tient à maintenir la tranquillité publique, soit qu'il soit bon, soit qu'il ne le soit pas. Les lois ne sont établies que pour former de bons citoyens, et conséquemment des gens de bien, *proprius legis effectus, est bonos facere eos quibus datur*, dit saint Thomas. *Ecoutez, ô rois*, dit le Saint-Esprit dans le livre de la sagesse, *écoutez* ce que je vais vous dire, *et comprenez-le bien. Recevez l'instruction* que je vais vous donner, *juges de la terre. Prêtez l'oreille* à mes paroles, *vous qui gouvernez les peuples, et qui vous glorifiez de voir sous vous un grand nombre de nations. Considérez que vous avez reçu cette puissance du Seigneur, et cette domination du Très-Haut, qui interrogera vos œuvres, et qui sondera le fond de vos pensées*, pour vous en faire rendre un compte exact, et pour vous punir de l'abus que vous en aurez fait; *parce qu'étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé équitablement, que vous n'avez point gardé la loi de la justice, et que vous n'avez point marché selon la volonté de Dieu* (*C.* 6. 2. 3. 4. 5.).

Aussi saint Paul, en nous recommandant d'obéir aux souverains, *aux puissances supérieures*, nous dit que « les princes ne sont pas à craindre, quand on » fait une bonne action, mais quand on en fait une » mauvaise. Voulez-vous ne point craindre celui qui a » la puissance? ajoute-t-il, faites bien, et vous en re- » cevrez des louanges : car il est le ministre de Dieu » pour votre bien. Que si vous faites mal, craignez ; » parce que ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, » étant le ministre de Dieu pour punir celui qui fait » mal (*Rom.* 13. 3. 4.). »

Les législateurs ne sont donc les *ministres de Dieu* dont ils tiennent toute leur autorité, que *pour le bien des hommes*, pour faire régner le Seigneur sur ceux qui leur sont soumis, pour punir le vice, pour protéger la vertu, et leurs lois doivent être toutes conformes *à la loi de la justice et à la volonté de Dieu.* Aussi les jurisconsultes enseignent-ils qu'on peut réduire ce que les lois prescrivent, à trois choses : vivre d'une manière irréprochable, ne faire tort à personne, rendre à chacun ce qui lui appartient : *juris præcepta sunt hæc ; honestè vivere, alterum non lædere, suum cuique tribuere.*

Les lois ne peuvent rien légitimement prescrire qui ne soit moralement possible à ceux à qui elles l'ordonnent : *Deus impossibilia non jubet.* Il n'est point permis aux législateurs de s'écarter de cette règle ; et ils ne pourroient faire une loi commune et ordinaire d'une chose trop difficile pour qu'on pût espérer que la loi qui la commanderoit fût observée. C'est pourquoi l'Eglise ne prescrit la chasteté qu'à ceux qui se chargent volontairement de cette obligation, en embrassant librement certains états qui les y obligent, tels que sont ceux qui reçoivent les ordres sacrés, ou qui font des vœux solennels de religion.

Si quelquefois les législateurs prescrivent des choses pénibles et difficiles à accomplir, ce n'est que dans des

circonstances extraordinaires, et qui intéressent essentiellement la nécessité ou l'utilité publique. Par cette raison, dans une ville assiégée, ou en temps de famine, on peut forcer les citoyens à mettre toutes leurs provisions en commun, et tellement réduire la nourriture de chacun, qu'il se trouve obligé à l'abstinence la plus rigoureuse, et à la pratique de la tempérance et de la charité la plus parfaite.

LES Lois humaines peuvent-elles prescrire toutes sortes de vertus?

DIEU n'ayant confié aux législateurs une portion de son autorité, que pour le bien de la société qu'il les a chargé de gouverner, leur premier devoir est d'autoriser, par leurs lois, les vertus qui sont les plus capables de le procurer. Et comme il n'y a point de vertu morale qui, par quelqu'un des actes qu'elle prescrit, ne puisse contribuer à sa manière au bien commun, ou directement, ou indirectement, autant qu'elle établit parmi les hommes une bonne police, et qu'elle règle leurs mœurs et leur conduite extérieure, il n'en est point qui ne puisse être, à cet égard, l'objet de l'attention des législateurs, et la matière des lois, même civiles et politiques, autant qu'elles intéressent le gouvernement temporel de la société.

Il ne seroit pas possible d'entrer ici dans le détail de toutes les actions vertueuses qui peuvent ou ne peuvent pas être prescrites par les lois humaines. C'est le bien de la société civile ou ecclésiastique, qui doit en décider: car, pour les actes de vertu qui ne se rapportent qu'au bien particulier de ceux qui les pratiquent, et ne regardent que leur conduite intérieure, ne contribuant en rien au bien public, qui est la fin des lois, ils n'en doivent pas être l'objet.

LES Lois humaines doivent-elles défendre expressément tous les vices?

IL est certain, comme nous l'avons déjà observé, que les lois civiles ne peuvent jamais autoriser, comme permis et légitime, ce qui est défendu par la loi naturelle ou par la loi divine : ces deux lois sont supérieures à toutes les lois humaines. Les princes ne peuvent légitimer ce que Dieu défend, ni défendre ce que Dieu commande. D'ailleurs, ce qui est défendu par le droit naturel ou divin, ne peut procurer le vrai bien de l'état. C'est, au contraire, l'observation fidèle de la loi naturelle et des lois que la Religion prescrit, qui fait la sûreté du trône des rois, et le bonheur de leurs sujets.

Mais, si les princes ne peuvent approuver aucune des choses que la religion défend, aussi ne sont-ils pas obligés de proscrire, par des lois positives, tous les vices qu'elle condamne. Comme ils sont principalement chargés du gouvernement politique, il n'y a que les vices qui troublent l'ordre public et la société, qu'ils défendent dans leurs états par des lois particulières. L'usage de leur puissance doit, en cela, être réglé par le bien public, qui n'exige pas que l'autorité séculière entre dans de certains détails, ou défende certaines fautes qui n'intéressent point le gouvernement. *Lege humanâ non prohibentur omnia vitia*, dit saint Thomas (1. 2. *q.* 96. *a.* 2.), *sed solùm graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere; et præcipuè quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quarum prohibitione societas humana servari non posset.* Aussi les princes n'ont coutume de proscrire que les crimes pernicieux à la société, tels que sont les adultères, les vols, les homicides, et les autres désordres contraires à la justice; les hérésies, les crimes énormes et abominables contraires à la pureté, et qui sont la honte de l'humanité.

Et, à l'égard des autres, ils croient devoir se reposer sur le zèle et les soins des pontifes et des ministres de la Religion. Il n'y a point, effectivement, de république si bien policée dans laquelle on ne tolère quelques abus, qu'il ne seroit pas toujours prudent de vouloir empêcher. *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur*, dit saint Augustin (*L. de lib. arb. C.* 5.), *multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur.*

L'Eglise elle-même ne fait point de lois particulières pour défendre en détail toutes sortes de péchés mortels. Elle se contente de faire les lois nécessaires pour régler la conduite des simples fidèles et de ses ministres, dans l'ordre extérieur de la Religion; et de prévenir tout ce qui pourroit être un sujet extérieur de scandale. A l'égard des fautes qui n'ont point de rapport à la conduite extérieure, elle s'en tient ordinairement à la défense qu'en font les lois divines. Il n'est point cependant de péché mortel, au moins extérieur, qui ne puisse être l'objet des lois ecclésiastique; parce que Dieu a donné tout pouvoir à son Eglise dans l'ordre du salut, et que tout péché mortel y est un obstacle.

LES Lois humaines peuvent-elles s'étendre sur les Actes intérieurs ?

L'EMPIRE des lois divines s'étend sur l'homme tout entier, sur son esprit et sur son cœur, sur ses pensées, sur ses désirs et sur ses sentimens, ainsi que sur ses actions extérieures. Dans l'homme, le bien et le mal viennent du fond de son cœur. *C'est du cœur*, dit Jésus-Christ, *que sortent les mauvaises pensées, les homicides, les adultères, etc.* Il n'eût pas été possible que sa conduite fût bien réglée au dehors, si Dieu ne lui eût défendu, comme il l'a fait, de vouloir le

mal, aussi bien que de le commettre, et s'il ne lui eût prescrit d'aimer, de désirer et d'approuver ce qui est bon, juste et conforme au bon ordre, comme de le pratiquer.

Il s'agit d'examiner ici, si Dieu a laissé quelque chose à faire, à cet égard, aux lois civiles et aux lois ecclésiastiques, et si elles peuvent prescrire ou défendre des actes intérieurs.

1. Les lois civiles ne peuvent avoir pour objet, des actions purement intérieures, telles que des pensées et des désirs. Les pensées des hommes, et tout ce qui se passe au fond de leur cœur, n'est point du ressort de la puissance des princes de la terre; ils n'en peuvent connoître : ils ne sont chargés que du gouvernement extérieur de la société. De simples pensées et de simples désirs, quelque mauvais qu'ils puissent être, ne peuvent troubler ce gouvernement : comme les pensées les plus saintes, les désirs du bien les plus fermes et les plus ardens, dès qu'ils n'ont point d'exécution, ne peuvent lui procurer aucun avantage. Aussi ne connoissons-nous aucune loi civile qui ait défendu ou commandé des actes purement intérieurs. Celles qui semblent défendre la simple volonté de commettre un crime, et la punir aussi sévèrement que le crime même, doivent être entendues d'une volonté manifestée par des actions sensibles d'un crime commencé au dehors, consommé par le désir ou l'intention qu'on en avoit, et qu'on n'a pu exécuter entièrement.

Il ne faut pas porter le même jugemen t des actions extérieures qu'on fait en secret, et qui ne viennent à la connoissance de personne. Les souverains peuvent sans doute commander ces actions on les défendre, suivant qu'elles sont conformes ou opposées au bien de la société. Et ce seroit mal connoître la légitime autorité que Dieu leur a donnée, de croire qu'elle ne comprend que le droit de régler la conduite publique des hommes qui vivent sous leur gouvernement. Si

leur pouvoir ne s'étendoit pas plus loin, il seroit permis de leur désobéir, lorsqu'on seroit assuré du secret de sa désobéissance; ce qui seroit absolument contraire au bien des états, et conduiroit infailliblement au mépris de toutes les lois.

Aussi, si l'on en excepte un petit nombre de lois, qui ne prononcent de peines contre certains crimes que lorsqu'ils ont été publiquement commis, toutes les autres prescrivent ou défendent certaines actions, en elles-mêmes et indépendamment du scandale qu'elles peuvent causer, et de la connoissance qu'on peut en avoir. Il est vrai qu'il arrive quelquefois que ces actions sont si cachées qu'elles échappent à la connoissance des magistrats et à la vengeance publique; mais comme elles sont extérieures et sensibles, qu'elles sont de nature à pouvoir être aperçues, et conséquemment punies par ceux qui sont chargés de veiller à l'exécution des lois, les législateurs peuvent légitimement les défendre.

Lorsque les actions intérieures ne font qu'un tout avec les actions extérieures auxquelles elles répondent, il est évident que les lois qui commandent ou défendent celles-ci, commandent ou défendent également les autres: car ce que ces lois défendent ou commandent, ce sont des actes humains, dignes d'un être raisonnable, libres et volontaires: or, une action n'a ce caractère, qu'autant qu'on a la volonté intérieure de la faire. Cette volonté est tellement liée avec l'acte extérieur, que celui-ci ne peut être sans elle, puisqu'on ne peut faire librement ce que la loi commande, ni s'abstenir de ce qu'elle défend, si l'on n'en a pas la volonté. Cette volonté intérieure est donc également l'objet, et du précepte, et de la défense.

Ainsi, lorsque les lois règlent les conditions et les formalités des contrats et des conventions que les hommes font entr'eux, elles prescrivent également à ceux qui les font, d'avoir la volonté intérieure de s'en-

gager et de s'obliger ; sans quoi on ne pourroit faire aucun fonds sur les engagemens les plus respectables et les promesses extérieures les plus solennelles ; on feroit tous les jours des contrats nuls au for de la conscience, puisqu'ils le sont dès qu'il n'y a point de consentement réel et intérieur ; et de là, que d'inconvéniens, que de désordres ! Que deviendroient alors les liens de la société ? et comment pourroient-ils n'être pas rompus, dès qu'on ne se feroit aucun scrupule de manquer à ses engagemens, sous le prétexte du défaut de volonté de promettre et de s'engager ? Alors il n'y auroit rien d'assuré parmi les hommes.

Il est vrai que, selon saint Thomas, il y a cette différence entre les lois de Dieu et celles des princes, que ceux-ci se contentent des œuvres extérieures prescrites par leurs ordonnances ; et que Dieu, qui voit le fond des cœurs, exige que les actions des hommes soient entièrement conformes à sa volonté, et dignes de lui plaire. Mais cette différence ne tombe point précisément sur la volonté intérieure qui doit produire et accompagner également les actions prescrites par les lois divines et humaines. Elle consiste, 1. en ce que les lois civiles ne prescrivent les actions intérieures que d'une manière indirecte, et autant qu'elles font partie des actions extérieures, qui sont le principal objet de ces lois. Dieu, au contraire, défend aussi étroitement et aussi directement, par ses lois, les mauvaises pensées et les mauvais désirs, qu'il défend les mauvaises actions. 2. En ce que les hommes sont contens, dès qu'on a rempli extérieurement ce qu'ils ont prescrit par leurs ordonnances ; et qu'ils n'examinent point quelles ont été les dispositions intérieures de ceux qui leur ont obéi : mais une obéissance purement extérieure déplaît à Dieu.

Quant aux actes intérieurs qui ne font point partie des actions commandées par les lois civiles, comme seroit le désir de transgresser ces lois, le plaisir de pen-

ser aux moyens de les enfreindre et violer impunément, ils n'en sont pas proprement l'objet, à la vérité; mais, comme ils concernent des choses qu'elles prescrivent ou défendent, ils sont également défendus, au moins par les lois divines qui, dès qu'une action est défendue, défendent de désirer ou de prendre la résolution de la faire, ou même de s'entretenir avec complaisance du plaisir qu'on auroit eu la faisant.

2. Par rapport à la seconde question, savoir: si les lois ecclésiastiques peuvent s'étendre sur les actes intérieurs, on peut considérer, dans nos actions, ce qu'elles ont de physique, ou ce qu'elles ont de moral. Ce qu'il y a de physique dans nos actions, c'est d'être produites par la volonté, avec connoissance, sans contrainte et librement. Ce qu'il y a de moral, c'est d'être conformes aux règles, ou d'y être opposées.

Ceci supposé, nous disons que l'Eglise, en commandant ou défendant les actions intérieures, commande ou défend en même temps, non-seulement les actes physiques et intérieurs qui leur sont essentiels, et sans lesquels elles ne seroient pas des actions humaines, c'est-à-dire, des actions libres et volontaires; mais encore tous les actes intérieurs, nécessaires pour qu'elles aient cette bonté ou cette malice morale qui est l'objet du commandement ou de la défense que l'Eglise en fait: car c'est sur-tout dans l'ordre du salut, et par rapport au salut des fidèles, que Dieu a donné à son Eglise le pouvoir de faire des lois; c'en doit être, et c'en est effectivement l'unique objet. Aussi ne leur défend-elle rien que ce qu'elle juge être un obstacle au salut, comme elle ne leur ordonne que ce qui est le moyen de l'assurer et de l'obtenir.

Ce n'est point par les seuls actes extérieurs et par de simples démonstrations de vertu qu'on peut arriver au ciel; pour le mériter, il faut faire des actions vertueuses et saintes: or, elles ne peuvent l'être vérita-

blement, si l'on n'y joint des actes intérieurs conformes à la sainteté de l'action qu'on fait extérieurement.

Et en effet, l'Eglise ordonne à tous les ecclésiastiques qui ont des bénéfices ou qui ont reçu les ordres sacrés, de réciter chaque jour l'office divin. Ce qu'elle prescrit, n'est pas seulement cette articulation de paroles et ce mouvement des lèvres qui forment la récitation de cet office : un pareil commandement seroit indigne d'elle. C'est une prière qu'elle commande : or, sans l'attention intérieure de l'esprit, il n'est point de véritable prière. Cette attention est donc nécessairement et directement l'objet de ce précepte de l'Eglise. C'est pourquoi le clergé de France, en 1700, a censuré la proposition suivante : *on satisfait au précepte du bréviaire, lorsqu'on le récite véritablement, et qu'on prononce bien les paroles, quoiqu'on n'y fasse aucune attention.*

« Je n'évite point, continue l'auteur de la même » proposition, je n'évite point les distractions volon- » taires, et je n'en ai aucun scrupule; parce que je » ne me crois point obligé à l'attention, qui est un » acte intérieur. Il est bon de l'avoir, mais on peut » s'en passer; et il n'y a en cela pas même le plus » petit péché. » *Hæc propositio est absona*, dit le clergé de France, *verbo Dei contraria; hypocrisim inducit à prophetis et Christo damnatam his verbis : populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me.*

De même, l'Eglise ordonne à tous les fidèles d'assister à la messe les jours de dimanches et de fêtes; de se confesser au moins une fois chaque année, et de communier à pâques. Si son intention étoit de ne prescrire que ce qu'il y a d'extérieur et de sensible dans ces actions de piété, on satisferoit à ces préceptes par des confessions et des communions sacriléges, en entendant la messe avec des distractions pleinement volontaires. C'est ce qu'on ne peut penser sans faire

injure à l'Eglise ; et cette abominable doctrine a été condamnée par les papes Alexandre VII. Innocent XI. et par le clergé de France assemblé en 1700.

On pourroit citer une infinité d'autres exemples, qui prouvent que l'Eglise commande réellement des actes intérieurs : ne le voit-on pas encore évidemment, lorsqu'elle ordonne à ceux qui administrent le Baptême et les autres Sacremens, d'avoir la volonté et l'intention de faire ce qu'elle fait elle-même par leur ministère? Elle a donc le pouvoir de commander les actes intérieurs, nécessaires pour que les actions extérieures qu'elle prescrit, aient le degré de bonté qui leur convient. Car le pouvoir de commander une action, renferme essentiellement l'autorité d'ordonner tout ce qui est essentiel à cette action et qui forme son propre caractère ; autrement elle auroit en vain le pouvoir de la commander; elle a donc le droit de prescrire les dispositions que cette action demande nécessairement pour être faite comme elle doit l'être ; et le bon gouvernement de la société chrétienne exige indispensablement que ce droit lui appartienne. Il est facile de le prouver par les exemples que nous venons d'en donner : car, comment l'Eglise pourroit-elle conduire les fidèles à la fin pour laquelle elle a été établie, si les Sacremens n'étoient pas bien administrés et saintement reçus ; si le saint sacrifice n'étoit pas réellement et religieusement offert ; si les prières faites à Dieu, et sur-tout les prières publiques, n'étoient pas faites avec attention et piété ? Tout cela cependant renferme des actes intérieurs.

On ne peut pas dire que les actes intérieurs dont nous parlons ici, ne soient point prescrits par les lois positives, et que leur nécessité est uniquement fondée sur la loi naturelle, qui veut que les actions de vertu aient toutes les conditions qui sont nécessaires pour qu'elles soient réellement bonnes et vertueuses. La censure des propositions dont nous venons de voir la condamnation, prouve invinciblement que les lois ec-

clésiastiques prescrivent les actes intérieurs : car ces propositions ont été condamnées dans le sens de ceux qui les avoient avancées : or, ces auteurs, en soutenant que l'attention n'étoit pas nécessaire pour satisfaire au précepte d'entendre la messe, qu'on pouvoit remplir celui de la confession annuelle, par une confession sacrilége, etc. ne parloient que du précepte de l'Eglise : ils n'ont jamais pensé ni pu penser que, sans actes intérieurs, on pût satisfaire aux préceptes divins. On sait bien que l'attention que demande l'assistance au saint sacrifice de la messe, les dispositions nécessaires pour une bonne confession et pour une bonne communion, sont de droit divin ; mais cela n'exclut point les lois positives, qui peuvent ordonner et défendre, et qui ordonnent et défendent souvent ce qui l'est déjà par le droit naturel et par les lois de la Religion.

De là il s'ensuit qu'on peut pécher grièvement contre le précepte de l'Eglise, lors même qu'on fait extérieurement, avec la plus grande exactitude, l'action extérieure qui est prescrite. L'exemple d'une messe entendue sans attention, quoiqu'avec le plus grand respect extérieur ; d'une communion et d'une confession sacriléges, faites avec les plus grandes démonstrations de piété, en font une preuve sensible : car ce que l'Eglise ordonne, c'est la digne réception des Sacremens, et non le sacrilége ; une prière qui rende à Dieu le culte qui lui est dû, et non une action qui ne serve qu'à dissiper l'esprit.

Des auteurs célèbres ajoutent qu'on peut absolument encourir les mêmes peines qui sont portées contre ceux qui manquent à une action extérieure, quoiqu'on n'ait manqué qu'aux dispositions intérieures qui étoient nécessaires pour que cette action fût bonne. Cependant, lorsque l'action n'est pas extérieurement mauvaise, l'Eglise n'a point coutume de la punir par censure, précisément à cause du défaut d'intention qui

la rendroit mauvaise : et en effet, nous remarquerons, en parlant des censures et des cas réservés, qu'ils n'ont ordinairement pour objet que des péchés extérieurs et extérieurement condamnables.

Si ceux qui récitent l'office divin sans attention, sont également obligés à la restitution des fruits de leur bénéfice, comme s'ils avoient omis par leur faute de le dire, c'est qu'ils manquent alors à une condition essentielle, pour avoir droit de toucher les fruits de ce bénéfice. Ce n'est point réciter l'office divin, que de le faire sans attention.

A l'égard des peines que l'Eglise prononce contre ceux qui commettront certaines actions, lorsque ces actions seront accompagnées de certaines circonstances purement intérieures, on ne les encourt que lorsque ces circonstances ont réellement eu lieu : par exemple, l'Eglise prononce quelquefois des censures contre ceux qui feront sciemment, et quoiqu'ils connoissent sa défense, des choses qu'elle a défendues ; on n'encourt alors ces censures que lorsqu'on a eu connoissance de cette défense ; l'ignorance même grossière, quoiqu'elle n'excuse pas de péché, empêche alors de les encourir. De même, quoiqu'on soutienne extérieurement des sentimens opposés à la foi, si, au fond, on est éloigné de ces sentimens, on n'encourt point l'excommunication portée contre les hérétiques.

POUR accomplir une Loi, est-il nécessaire d'avoir l'intention de l'observer ?

POUR observer un précepte, il n'est pas nécessaire d'avoir positivement intention de l'observer, pourvu qu'on n'ait point de volonté contraire. Par exemple, on entend dévotement la messe un jour de fête que l'on croit être un jour ouvrier ; on récite une prière qui a été imposée pour pénitence, ou à laquelle on est

obligé par vœu, sans se rappeler que c'est une pénitence à laquelle on doit satisfaire, ou un vœu que l'on doit acquitter : on a alors accompli ces différens préceptes et les lois qui en imposent l'obligation; parce que c'est les accomplir, que de faire librement et exactement ce qu'elles prescrivent. Celui qui fait l'œuvre commandée par la loi, de la manière qu'elle doit être faite, accomplit la loi, quoiqu'il ne sache point que cette œuvre soit commandée, ou que du moins il n'y pense point, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 104. *art.* 3.), *licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti.* La raison est, que le législateur ne commande pas que l'on fasse ce qu'il prescrit, avec intention de satisfaire à la loi, mais seulement que l'on fasse ce qui est ordonné par la loi. Ce qui manque alors du côté de l'intention expresse d'accomplir la loi, est suppléé par l'intention générale et interprétative d'y satisfaire; intention qui eût été actuelle et positive, si le souvenir de ces préceptes étoit venu à l'esprit.

On demande encore ici, si l'on satisfait à un précepte en faisant précisément ce qu'il commande, dans le dessein cependant de ne pas l'accomplir alors, et de n'y satisfaire que dans un autre temps. Par exemple, on entend la messe un jour de fête, par dévotion seulement pour ce moment-là, en se proposant d'en entendre ensuite une seconde, pour satisfaire au précepte. A-t-on satisfait en entendant la première? est-on obligé alors d'entendre cette seconde messe, pour accomplir le précepte?

Une personne à qui son confesseur a imposé pour pénitence une certaine prière, récite ensuite cette prière sans aucun rapport à cette pénitence qu'elle remet à un autre temps: on demande si elle l'a acquittée par-là.

Nous n'examinerons pas ici ce qu'on doit penser des différens sentimens des théologiens sur cette question.

Nous

Nous dirons seulement qu'il est plus sûr, quand on le peut, d'entendre alors une seconde messe, pour obéir au précepte; et de réciter une seconde fois la même prière, pour satisfaire à sa pénitence.

POUR accomplir une Loi, est-il nécessaire de faire ce qu'elle commande, de la manière qu'elle le prescrit?

ON peut considérer, dans ce qui est prescrit par les lois, la substance de l'action et la manière de la faire, telles que sont les dispositions dans lesquelles on doit être en la faisant, et les circonstances qui doivent l'accompagner. Il est certain que, dès que tout cela est exprimé dans une loi, et qu'on ne le fait point exactement, l'on n'observe point une loi dans toute son étendue. La manière dont on doit faire ce que la loi prescrit, étant aussi prescrite par la loi, est alors de précepte, comme la chose même qui est commandée. Manquer à un point de ce que la loi ordonne, c'est n'obéir qu'à demi, et même c'est désobéir en effet dans la partie qu'on n'observe pas. Ainsi, les prêtres n'accomplissent point parfaitement la loi qui regarde la célébration du saint sacrifice, s'ils ne l'offrent pas de la manière et selon le rit que prescrit l'Eglise. Leur faute est alors plus ou moins grande, selon que les cérémonies et actions auxquelles ils manquent sont plus ou moins importantes.

Ce qui mérite ici une discussion particulière, c'est l'état dans lequel on doit faire ce que prescrit la loi, le caractère de bonté qui convient à ce qu'elle ordonne de faire, et la fin pour laquelle on le fait.

Lorsqu'une loi veut que ce qu'elle ordonne soit fait en état de grâce, on ne peut accomplir cette loi lorsqu'on est en péché mortel. Il n'y a qu'un petit nom-

bre d'actions pour lesquelles, à cause de leur excellence et de leur sainteté, l'état de grâce soit nécessaire : telle est l'administration des Sacremens. Il est encore défendu de les recevoir, lorsqu'on est en péché mortel, s'ils n'ont pas été institués pour les effacer.

Comme les autres lois positives et naturelles qui concernent d'autres matières, ne prescrivent rien de semblable, on peut les accomplir quoiqu'on ne soit pas en état de grâce. Autrement, tandis qu'on est en état de péché mortel, on ne pourroit accomplir aucune loi; toutes les bonnes œuvres faites en cet état, la prière, les aumônes, l'assistance à la messe même d'obligation, seroient autant de péchés; ce qu'on ne peut soutenir sans erreur.

On demande s'il faut, pour accomplir une loi, que l'action par laquelle on l'accomplit soit bonne et honnête. Nous répondons que, si cette action manque du caractère de bonté qui lui est propre et essentiel, elle ne suffit pas pour accomplir la loi qui l'ordonne, parce qu'alors elle manque de la bonté qui appartient à sa substance même; c'est pourquoi nous avons dit que, si l'on n'a pas l'attention qu'exige la prière faite à Dieu, on n'obéit pas à la loi qui l'ordonne en certains temps, à certaines heures.

Outre le caractère de bonté qui est propre et essentiel à l'action commandée par la loi, il en est un autre qui vient de la fin ou des autres circonstances qui accompagnent une action bonne et sainte de sa nature. Si cette fin ou ces autres circonstances sont exprimées dans la loi, il est évident qu'elles sont de précepte comme l'action même; et que, lorsqu'on y manque, on n'a point véritablement observé la loi. Ainsi, lorsque l'Eglise donne des indulgences à ceux qui feront des prières pour une certaine fin, on ne gagne point ces indulgences, si l'on ne fait pas alors ces prières dans l'intention que l'Eglise veut qu'on ait en les récitant.

Les lois humaines n'expriment pas ordinairement l'intention dans laquelle on doit faire ce qu'elles prescrivent ; mais elles supposent au moins qu'on le fera pour une bonne fin : et l'on se trompe, si l'on prétend en général que, pourvu qu'on fasse les choses prescrites par les lois, les législateurs sont fort indifférens sur la fin qu'on a pu avoir en les faisant. Les lois civiles n'ont-elles jamais annullé certains actes, lorsqu'ils ont été faits pour une mauvaise fin ? Tels, par exemple, que les testamens dont les dispositions ne viennent que de la mauvaise volonté du testateur pour ses enfans ou ses autres héritiers légitimes.

Il est vrai qu'à moins que la fin d'une action ne soit contraire au gouvernement extérieur, les lois civiles ne renferment point de dispositions à cet égard. Nous avouons aussi que, quand même on ne fait ce qu'elles prescrivent que par un mauvais principe, s'il n'intéresse point le gouvernement et ne concerne que la conscience, comme lorsqu'on agit par ressentiment, on n'a pas moins accompli par-là les lois aux yeux des hommes : parce que l'action seule est de précepte, et que l'intention ne l'est pas. Mais aussi peut-on dire que l'on ait alors observé les lois comme un chrétien doit le faire ? Vous vous attacherez à ce qui est juste, dans la vue de la justice, dit le Seigneur : *justè quod justum est persequeris* (*Deuter.* 16. 20.).

Lorsque les lois divines prescrivent une chose, le précepte qu'elles en font a nécessairement deux parties. Il oblige, 1. à faire ce qui est commandé ; 2. il oblige à le faire pour une bonne fin ; car ce que commande la loi divine, ce sont des actions bonnes et vertueuses : or, elles ne le sont point, dès que la fin en est vicieuse. Ainsi, lorsqu'on donne l'aumône par vanité, on n'en accomplit point le précepte : *bona est misericordia*, dit saint Augustin, *sed potest injustè fieri, si, jactantiæ causâ, aliquis pauperi largiatur* (*L.* 1. *in Luc. ad c.* 1.).

Comme le salut des fidèles est l'objet des lois ecclésiastiques, on doit penser que le motif avec lequel on les accomplit entre pour beaucoup dans les dispositions de ces lois; et que, si l'on ne pèche pas toujours contre la lettre, on va au moins contre l'esprit de la loi, dès que le motif par lequel on l'accomplit n'est pas bon. Cependant, lorsque l'action est bonne en elle-même, et qu'elle n'est défectueuse que du côté de la fin, de célèbres théologiens enseignent qu'on n'est pas obligé de la faire une seconde fois. Celui, par exemple, qui, par un léger motif de vaine gloire, jeûne un jour ordonné par l'Eglise, n'est pas obligé de jeûner une seconde fois; parce que, disent-ils, l'intention dont il s'agit ne détruit pas entièrement la bonté de l'action qu'il a faite. On doit penser autrement d'une intention vicieuse, incompatible avec la bonté morale de l'action commandée, et qui l'anéantiroit absolument. Ce seroit, par exemple, manquer essentiellement à l'obligation d'entendre la messe, que d'y assister par le motif criminel d'y voir une personne qu'on veut séduire.

EST-IL nécessaire d'observer les Lois, précisément dans le temps qui y est fixé?

On peut faire ici trois questions différentes, et demander si, pour obéir aux lois, il faut faire absolument, dans le temps marqué, ce qu'elles prescrivent; si l'on n'est pas quelquefois obligé de prévenir ce temps; enfin si, après qu'il est passé, l'obligation de la loi est entièrement ôtée, et de telle sorte qu'on ne soit plus tenu à rien.

1. La première question est aisée à décider. Dès qu'il y a un temps fixé pour l'accomplissement d'un précepte, il est absolument nécessaire de l'accomplir dans le temps marqué. Ce temps fait partie de la loi,

et l'on doit lui obéir en ce point comme dans tout le reste.

Il faut distinguer ici deux sortes de préceptes : les uns ont un temps expressément fixé pour leur accomplissement : tel est celui d'entendre la messe les jours de fêtes, et de jeûner le carême. On n'observeroit pas ces lois, en faisant dans un autre temps ce qu'elles commandent.

Les autres préceptes ne déterminent que d'une manière générale le temps auquel on doit les observer, et n'obligent qu'à raison du danger où l'on se trouve, ou de la nécessité du prochain : tel est le précepte de l'aumône, et celui de la confession dans le péril de mort. Ces préceptes doivent être accomplis le plutôt moralement qu'on le peut; celui de la confession dans le péril de mort, par exemple, doit l'être dès qu'on s'aperçoit du danger dans lequel on est; et celui de l'aumône, dès qu'on connoît la misère qui a besoin d'être soulagée. Cette règle néanmoins a quelque latitude; et, tandis qu'on s'aperçoit que rien ne presse absolument, on peut différer l'exécution du précepte, parce qu'alors la nécessité n'est pas absolue. Mais il faut prendre garde de s'y méprendre, et de s'exposer à manquer du temps nécessaire, pour n'avoir pas voulu profiter de celui qu'on avoit, et où ces préceptes commençoient à obliger. Car il y auroit véritablement du péché à ne pas les accomplir dans le temps où l'on pourroit le faire, pour en avoir imprudemment remis l'accomplissement au temps où il n'a plus été possible d'y obéir.

2. On demande si l'on est quelquefois obligé de prévenir le temps marqué pour accomplir la loi. Voici la réponse à cette question.

Ou l'obligation que cette loi impose est attachée au temps marqué par la loi, ou elle n'y est pas attachée. Si l'obligation que la loi impose est attachée au temps exprimé par la loi, en sorte qu'elle ne commence pas

plutôt, et qu'elle cesse dès qu'il est passé, on n'est point obligé de le prévenir, quand même on prévoiroit qu'on ne pourra pas l'observer dans la suite. La raison en est que, dans cette supposition, l'obligation d'obéir à la loi ne commence pas encore; et que ce n'est point satisfaire à une loi, que de faire ce qu'elle commande, dans un temps où elle n'est point encore en vigueur. Ainsi, lorsqu'on prévoit qu'on ne pourra point, pour de bonnes et légitimes raisons, entendre la messe un tel jour de fête, on n'est point obligé de l'entendre le jour précédent. Par la même raison, on n'est point obligé de jeûner la veille d'un jour de jeûne où l'on sera dans l'impossibilité de le faire. Ces préceptes sont uniquement attachés au jour qu'ils concernent; ils n'ont de rapport qu'à ce jour seulement.

On connoît qu'une obligation est principalement attachée au temps marqué, par les paroles qui l'énoncent dans la loi. Il faut néanmoins observer, que tout ce qu'un supérieur ou une loi prescrit de faire un certain jour, n'est pas toujours nécessairement attaché à ce jour-là; que l'action en elle-même peut être directement prescrite; et que le temps exprimé par la loi peut n'avoir été marqué que pour déterminer celui qui étoit le plus propre pour faire l'action commandée. Un confesseur, par exemple, ordonne de faire un certain jour la pénitence qu'il impose. La circonstance du jour n'est pas si essentielle qu'on ne puisse et qu'on ne doive même l'avancer, si on ne peut la faire dans la suite. Le temps n'a été fixé, que comme celui qui étoit le plus convenable. Mais, au fond, c'est l'action même qui est le principal objet du précepte, qu'on doit nécessairement accomplir un autre jour, lorsqu'on n'a pas pu le faire au jour marqué.

On connoît, en second lieu, la nature de l'obligation, et quel est le temps auquel il faut l'accomplir, par la fin de la loi qui l'impose; c'est même la meilleure manière de la découvrir : car, comme nous venons de le

dire, de ce qu'un législateur prescrit une action pour un certain jour, il ne s'ensuit pas toujours nécessairement, que l'obligation de la faire soit absolument fixée au jour expressément désigné. Pour le connoître plus sûrement, il faut examiner si cette obligation est une dette et une espèce de charge attachée au temps marqué; telle qu'est le saint office que les prêtres, ceux qui sont dans les ordres sacrés, et les bénéficiers sont obligés de réciter chaque jour; ou si elle a été recommandée à cause de la sainteté du temps auquel elle est prescrite, ou pour en relever la célébrité. Tel est le jeûne du carême, tel est celui de la veille des fêtes, ordonné pour disposer les fidèles à les célébrer plus saintement. Tel est encore le saint sacrifice de la messe, prescrit pour la sanctification des dimanches et des fêtes. En faisant plutôt ou plus tard ce que prescrivent les lois dont nous parlons ici, on feroit des actions saintes et vertueuses, mais on n'accompliroit pas ces lois; parce qu'elles n'ordonnent pas précisément de jeûner et d'assister à la messe, mais de le faire au temps marqué et pour le sanctifier. L'obligation de ces préceptes commence avec le temps prescrit; et, dès qu'il est passé, elle cesse de plein droit.

Comme le précepte d'entendre la sainte messe, et celui du bréviaire, renferment le jour tout entier, il faut profiter de l'heure où l'on pourra y satisfaire, si on a lieu de craindre de ne pouvoir s'acquitter à une autre heure de cette obligation. Si l'on voit, par exemple, qu'on ne pourra assister à la messe de paroisse, il faut entendre celle qui ordinairement se dit la première. Un prêtre qui voit qu'il ne pourra réciter vêpres après midi, doit les dire dès le matin, et jusqu'à minuit: tandis qu'il lui reste encore du temps pour réciter l'office divin, il est obligé d'en profiter, quand même il ne pourroit le réciter entièrement.

Lorsque la loi n'a point marqué expressément le temps auquel on doit faire ce qu'elle ordonne, et qu'on pré-

voit qu'on ne le pourra dans la suite, il faut s'acquitter de ce qu'elle prescrit, plutôt même qu'on n'y eût été étroitement obligé; parce que l'obligation que la loi impose alors, n'est point attachée à un temps déterminé; et que, dans ce cas, le temps où l'on peut l'accomplir, est celui-là même où l'on ne peut s'en dispenser : ainsi, celui qui doit entreprendre un voyage de long cours, durant lequel il ne pourra se confesser en tout autre temps de l'année, doit, avant son départ, satisfaire au précepte de la confession annuelle.

3° Le temps fixé pour l'accomplissement d'une loi étant écoulé, on n'est point déchargé pour cela de l'obligation qu'elle impose, lorsque cette loi n'a pas un rapport essentiel à la circonstance du temps qui y est marqué; et qu'elle a pour principal objet la substance de l'action qu'elle prescrit, indépendamment du temps auquel elle oblige. Par exemple, l'Eglise a déterminé le temps de pâques pour la communion annuelle des fidèles. Le principal objet de cette loi, est la communion : le temps n'y est qu'une circonstance accessoire. Quoique ce temps soit passé, l'obligation d'obéir au commandement de l'Eglise n'en subsiste pas moins dans toute sa force : au contraire, elle est en quelque sorte plus étroite; et, plus on diffère, plus le péché est grand, jusqu'à ce qu'on satisfasse au précepre.

Il faut dire la même chose de l'obligation d'accomplir un vœu ou la pénitence imposée par un confesseur, lorsqu'on n'a pas exécuté ce vœu et fait cette pénitence, dans le temps marqué.

QUE faut-il faire lorsque plusieurs lois concourent ensemble?

IL arrive quelquefois, que plusieurs lois qui ont des obligations différentes, concourent ensemble. Lorsqu'une de ces lois peut souffrir quelque délai, il est

aisé de les concilier, en remettant à un autre temps l'obligation de celle dont on peut différer l'accomplissement. Mais souvent c'est précisément dans le même temps, qu'il faut faire ce qu'elles prescrivent : peut-on alors dans le même temps, et par une même action, accomplir deux lois différentes? Lorsque cela n'est pas possible, pour laquelle doit-on se déterminer? c'est ce que nous allons examiner dans les deux articles suivans.

I. Est-il possible qu'on satisfasse à deux lois différentes par une seule action? Avant de résoudre cette question, il faut observer, 1. qu'il ne s'agit ici que du cas où plusieurs lois concourent en même temps; 2. que nous ne parlons pas des obligations de justice, auxquelles il est très-certain qu'on ne peut satisfaire par une seule action, parce qu'elles forment des dettes différentes. Je dois à une personne cent pistoles, qu'elle m'a prêtées; je lui en dois autant, pour des marchandises qu'elle m'a vendues : en lui payant une de ces deux sommes, je ne me suis pas pour cela acquitté de l'autre; parce que la justice demande que je paie en entier la somme de deux cents pistoles; 3. que nous ne parlons ici que des lois qui imposent deux obligations : car si l'on n'étoit obligé précisément qu'à la même chose, quoique doublement et au même titre de justice, une seule action suffiroit pour satisfaire à tout.

Pour décider maintenant quels sont les cas où l'on peut quelquefois par une seule action, remplir deux obligations différentes, il faut examiner quel est l'effet de l'action dont il s'agit, et quelle est à cet égard l'intention expresse ou présumée du législateur.

1° Lorsqu'en faisant une seule et unique action pour remplir une loi, on fait cesser le motif qui étoit le fondement de l'obligation imposée par une loi différente, il est visible qu'on a par-là rempli les deux devoirs. Par exemple, on a fait vœu de donner une somme pour aumône à certains pauvres, et on l'a effectivement donnée pour accomplir ce vœu; la loi

de la charité obligeoit également à les secourir : or, on a rempli les deux obligations, si, par la somme donnée en conséquence du vœu, on a fait cesser, autant qu'on le pouvoit, leur indigence.

Lorsque deux actions ne sont point incompatibles, et qu'on peut les faire ensemble, on peut dans le même temps accomplir deux lois différentes. Par exemple, lorsque le jeûne ordonné pour la veille d'une fête, tombe un jour des quatre-temps, on peut, par un seul jeûne, satisfaire aux deux lois. Lorsqu'on a fait vœu de jeûner tous les jours de l'année, le même jeûne qui satisfait au précepte de l'Eglise pendant le carême, satisfait aussi au vœu ; parce qu'on ne peut pas jeûner deux fois dans le même jour. Mais il n'en seroit pas de même, si on avoit fait simplement vœu de jeûner, sans déterminer aucun jour ; parce qu'alors on pourroit jeûner le jour prescrit par l'Eglise, et jeûner un autre jour, pour satisfaire à son vœu.

2. On peut remplir en même temps, et par une seule action, deux obligations, lorsqu'on a lieu de penser que telle est l'intention du législateur. On ne le peut pas, lorsque le législateur prescrit deux actions différentes : la raison est, que ces obligations étant fondées sur la volonté du législateur, si elles ont toute l'étendue qu'il a voulu leur donner, elles ne peuvent aussi s'étendre au-delà de son intention.

Le moyen de connoître la volonté du législateur, c'est, 1° de considérer les termes de la loi qu'il a portée. Ainsi, l'Eglise n'exigeant de ceux qui ont plusieurs bénéfices, qu'une seule récitation du saint office, ils ne sont pas obligés de le réciter autant de fois chaque jour qu'ils ont de bénéfices. Et ceci est d'autant plus juste, que l'Eglise supposant qu'on n'a de revenu qu'autant qu'il est nécessaire pour un honnête entretien, c'est à peu près la même chose, au moins par rapport à l'obligation du bréviaire,

d'avoir ce revenu dans un seul bénéfice, ou par le moyen de plusieurs. Au contraire, l'obligation de célébrer la messe, lorsque les bénéfices l'exigent, étant attaché, non précisément à la personne de celui qui les possède, mais aux bénéfices même, si l'on a plusieurs chapelles chargées d'une messe chaque jour, on ne remplit point cette obligation, par la célébration d'une seule messe, et il faut nécessairement faire acquitter les autres. L'Eglise s'est expliquée clairement là-dessus.

On connoît, 2° la volonté de celui qui impose la loi, par l'usage et l'interprétation qu'on a coutume de donner à cette loi, et aux lois semblables. Ainsi, lorsqu'un confesseur ordonne par pénitence, d'assister tous les jours de l'année à la sainte messe, on n'est pas obligé d'y assister deux fois chaque jour de dimanche et de fête, à moins que le confesseur ne l'ait prescrit expressément au pénitent.

Tel est le sens qu'on donne communément à ces sortes de lois : et telle est l'intention présumée du confesseur, lorsqu'il ne s'explique pas là-dessus. Il faut en juger différemment, si le confesseur n'avoit prescrit que quelques messes à entendre; parce que le confesseur doit être présumé avoir eu intention que le pénitent entendît alors d'autres messes, pour satisfaire à sa pénitence, que celles qui sont ordonnées pour les dimanches et les fêtes. Il faut dire la même chose des jeûnes ordonnés à un pénitent par son confesseur, lorsqu'ils concourent avec les jeûnes prescrits par l'Eglise, ou avec d'autres auxquels le pénitent est tenu par quelqu'autre obligation.

Si l'on veut avoir une règle générale, pour connoître dans ces sortes de cas, quelle a été l'intention du confesseur, lorsqu'il ne s'est pas précisément expliqué là-dessus, il nous paroît qu'on peut donner celle-ci.

1. Un confesseur est censé avoir eu intention que le pénitent satisfît par le même acte à la pénitence qu'il

lui a imposée, et au précepte de l'Eglise, lorsque cette pénitence est encore d'ailleurs assez proportionnée aux péchés que lui a déclarés le pénitent; et c'est en conséquence de cette règle, qu'on peut présumer qu'un confesseur, en ordonnant au pénitent d'entendre la messe tous les jours de l'année, n'a pas eu intention, s'il n'a pas déclaré le contraire, d'obliger ce pénitent à entendre deux messes chaque jour de fête.

2° Un confesseur est censé avoir voulu que la pénitence qu'il a imposée au pénitent, ne fût pas confondue avec une autre obligation que ce pénitent a d'ailleurs, lorsqu'il n'a pu y consentir sans rendre nulle ou presque nulle la pénitence qu'il a imposée. Par exemple, lorsqu'un pénitent est obligé, par le vœu qu'il en a fait, à réciter en certains jours un chapelet; et que le confesseur lui ordonne pour sa pénitence, de dire la même prière aux mêmes jours: s'il suffisoit, dans ce cas, à ce pénitent de ne réciter ces jours-là qu'une seule fois le chapelet, la pénitence ne lui imposeroit aucune obligation nouvelle, et seroit par conséquent réduite à rien. Ce qu'on ne peut croire avoir été l'intention du confesseur, qui a dû, au contraire, vouloir imposer au pénitent une pénitence proportionnée à la grièveté des péchés dont il s'est confessé.

Mais, comme il pourroit arriver que plusieurs pénitens, dans le doute sur l'intention du confesseur, ne se servissent de ces règles que pour se flatter et se faire illusion à eux-mêmes, en retranchant une partie de leur pénitence, nous ajouterons qu'en général on doit présumer que le confesseur a voulu imposer au pénitent une obligation différente de celle qu'il a contractée d'ailleurs, parce que, selon une règle de droit, dans le doute on doit s'en tenir à ce qui est plus vraisemblable, ou à ce qui arrive ordinairement: *Inspicimus in obscuris quod verisimilius est, aut plerumque fieri consuevit.* Or, il est très-probable que le confesseur, en imposant une pénitence, a voulu

prescrire des choses auxquelles le pénitent n'étoit pas obligé avant qu'elle lui fût ordonnée; sur-tout si, en retranchant tout ce que le pénitent étoit déjà obligé de faire, cette pénitence considérée en elle-même, cessoit d'être proportionnée aux péchés déclarés.

Il y a encore un parti plus sûr que le pénitent doit prendre pour connoître plus clairement quelle est l'intention du confesseur à cet égard; c'est de lui faire connoître l'obligation particulière qu'on a déjà, lorsqu'il veut imposer la même pour pénitence.

On connoît encore, 3° quelle est l'intention du législateur, par la nature même de ce qu'il commande, s'il le prescrit pour le même temps auquel il sait qu'on est déjà obligé à ce qu'il ordonne : il est évident qu'il a permis de remplir ces deux obligations par une seule et même action. Nous avons déjà donné pour exemple, le cas où, la veille d'une fête qui oblige au jeûne, tombe un jour de quatre-temps; parce qu'on ne peut pas jeûner deux fois le même jour.

II. Lorsque plusieurs lois concourent ensemble, et qu'on ne peut les accomplir en même temps, ou par une seule et même action, à laquelle est-on obligé d'obéir? Je réponds qu'il faut obéir à la principale, à celle dont l'obligation est plus étroite; et laisser l'autre qui, concourant ainsi avec une autre plus importante, n'oblige point. Pour mieux faire sentir la vérité de cette maxime, il faut en faire l'application aux espèces particulières.

1° Les lois naturelles doivent l'emporter sur toutes les lois positives et arbitraires. Les premières sont immuables, et fondées sur les règles inviolables de l'équité : aucune autorité n'y peut donner atteinte. Les lois positives, au contraire, peuvent souffrir des changemens, et même être entièrement abolies. Elles doivent donc nécessairement céder aux lois naturelles. Par exemple, une personne dangereusement malade a un besoin pressant de mon secours un jour de dimanche ou de

fête, et dans le seul temps que j'aie pour aller entendre la messe : non-seulement je puis alors ne pas l'entendre, mais encore je dois par préférence rester auprès de ce malade, pour le secourir dans cette extrémité : la loi naturelle m'y oblige, et elle est supérieure à celle de l'Eglise, qui m'ordonne d'assister à la messe, les jours de dimanches et de fêtes. Un supérieur, dit saint Thomas (2. 2. *q.* 70), commande à ceux qui sont soumis à sa jurisdiction, de révéler ce qu'ils savent de quelque fait ; s'il y en a qui ne le sachent que sous la loi du secret, ils ne sont point obligés à révéler ; parce que la loi du secret, étant de droit naturel, le commandement du supérieur en ce cas cesse d'obliger.

Non-seulement, lorsque le droit naturel concourt avec une loi humaine, mais encore lorsque deux lois de droit naturel concourent ensemble, la moindre doit céder à celle qui est principale. Ainsi, dit saint Thomas, la loi du secret n'oblige point, lorsqu'on ne peut pas empêcher un préjudice notable au public ou la mort d'un particulier innocent, sans révéler ce qu'on ne sait que sous le secret. La raison est, qu'on est plus obligé à la défense du bien commun, et de la vie ou innocence d'un particulier, qu'au secret, qui ne sert, en ce cas, qu'à favoriser la mauvaise volonté du prochain. Ceci cependant ne regarde point le secret de la confession, qui est toujours inviolable, et qu'on ne doit jamais révéler, sous quelque prétexte que ce soit.

La loi naturelle renferme des préceptes négatifs, qui défendent certaines choses ; et des préceptes affirmatifs, qui en prescrivent d'autres. Lorsque ces préceptes concourent ensemble, il faut accomplir les premiers, dont l'obligation est constamment plus étroite. La raison est, qu'il ne peut jamais être permis, dans aucune circonstance, de faire ce que la loi naturelle défend : elle oblige alors, *semper et pro semper*, comme s'expliquent les théologiens. Les préceptes affirmatifs, au contraire, qui commandent quelque chose, n'obligent

pas de le faire à tout instant. Ils n'obligent point sur-tout, lorsque l'exécution en est impossible; et elle l'est véritablement, lorsqu'on ne peut y obéir qu'en transgressant un précepte négatif, action essentiellement mauvaise. Il n'est pas permis de *faire du mal, afin qu'il en arrive du bien :* ainsi, les préceptes qui défendent de mentir, de voler, de blasphémer, obligent tous les momens de la vie, puisqu'il ne peut jamais être permis de le faire. Au contraire, la loi qui ordonne aux enfans d'honorer leurs pères et mères, ne les oblige point de leur donner à tout instant des témoignages de respect. Il faut donc, dans la concurrence de ces préceptes, préférer les premiers à celui-ci; et par conséquent, s'il arrive une circonstance où on ne puisse témoigner son attachement à son père et à sa mère, que par un mensonge ou un larcin auquel ils sollicitent, non-seulement on peut, mais on doit encore leur désobéir.

De même, lorsque le précepte de l'aumône, précepte affirmatif, et celui qui défend le larcin, se trouvent en concurrence, en sorte qu'on ne puisse subvenir aux besoins d'une personne qui est dans une grande indigence qu'en prenant le bien d'autrui, quelque bon que soit ce motif il ne pourroit justifier le larcin dans cette circonstance; d'ailleurs, aucune loi n'oblige à donner aux misérables des secours qu'on ne pourroit leur procurer qu'aux dépens d'autrui. Il ne faut pas croire que, dans cette espèce de conflit des lois opposées, il s'agisse de transgresser l'une ou l'autre et de se déterminer pour le moindre mal : une seule loi oblige alors.

2° Les lois positives émanées de Dieu doivent être observées préférablement à toute autre loi. Les commandemens de Dieu sont les premiers de tous les commandemens. Il faut obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes, disent les apôtres, *obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Les hommes n'ont point d'autorité pour ordonner ce que Dieu défend, ou pour interdire ce que

Dieu commande. *Non audiat servus carnalem dominum*, dit saint Jérôme, *si contraria Dei præceptis voluerit imperare. Si aliquid proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator*, dit saint Augustin (*Serm. de verb. Apost.*), *numquid dubitas, isto contempto, illi esse serviendum? Ergò si aliud imperator, et aliud Deus, quid judicatis?*

3° Dans le concours des lois positives émanées de différens législateurs, il faut obéir à celui qui est revêtu d'une autorité supérieure. C'est l'autorité qui est le principe et le motif de notre soumission; il faut donc préférer la plus grande, et lui obéir. Les ordres des souverains doivent l'emporter sur ceux des seigneurs particuliers dans leur royaume. Si un père, ou un maître, exige de ceux qui lui sont soumis, des choses contraires aux commandemens de l'Eglise, ou aux lois de l'état, il n'est pas permis de leur obéir. L'autorité des pères sur leurs enfans, et celle des maîtres sur leurs domestiques, doivent nécessairement être subordonnées à la puissance publique, chargée de procurer le bien de la Religion et celui de l'état.

4° Les lois qui imposent une obligation de justice, doivent avoir la préférence sur celles qui ne sont fondées que sur la charité; parce que ce qui est de justice, est de droit étroit; et que la charité ne prescrit rien, qu'après que les devoirs de la justice ont été remplis. Celui qui n'a de superflu qu'une somme qu'il doit à un autre, n'en peut faire l'aumône aux pauvres: ce seroit faire l'aumône du bien d'autrui. On suppose cependant, en ce cas, que la nécessité des pauvres n'est pas extrême; on suppose encore que la nécessité du paiement de cette dette n'est pas aussi pressante que la misère des pauvres; parce que, si l'on peut légitimement différer alors de s'acquitter de sa dette, les lois de la justice et celles de la charité ne concourent plus, et on peut les accomplir successivement.

5° Les lois qui prescrivent des actes de vertus différentes

férentes de celle de la justice, doivent, lorsqu'elles concourent ensemble, être observées selon que ces vertus sont plus ou moins excellentes. C'est sur ce principe qu'il est permis à ceux qui, en veillant les malades, ont besoin de prendre quelque nourriture pour se soutenir, de le faire même aux jours de jeûne; parce que la charité qui prescrit le soin des malades, est une vertu plus excellente que la tempérance, qui est le fondement de la loi du jeûne.

Les règles dont nous venons de parler, supposent toujours que l'obligation qu'imposent les lois qui concourent ensemble, est également étroite. Car quoique les lois naturelles, par exemple, doivent l'emporter sur les lois positives, il faut néanmoins obéir à celles-ci, lorsque l'obligation qu'elles imposent est plus considérable que celle qui est de droit naturel. On est obligé, sous peine de péché mortel, d'assister à la messe les jours de fêtes et de dimanches, si la maladie de celui dont on est chargé d'avoir soin, en donne le temps et le moyen. L'obligation de soulager et de servir ce malade, étant alors légère et proportionnée à la nature de sa maladie, n'est pas une raison suffisante pour se dispenser d'obéir au précepte de l'Eglise, d'assister en ces saints jours au saint sacrifice de la messe.

Quelles sont en général les personnes que les lois obligent ?

Il ne faut que connoître le droit du législateur et l'étendue de son autorité, pour savoir en général quelles sont les personnes qui doivent obéir à ses lois. Car il est évident qu'elles obligent tous ceux qui sont soumis à son autorité, et qu'elles n'obligent qu'eux seuls. Elles obligent tous ceux qui sont soumis à son autorité : point de distinction à cet égard, à moins

que la loi ne la fasse elle même. Elles n'obligent point ceux qui ne sont pas soumis à son autorité : le pouvoir législatif est un pouvoir de jurisdiction : or, tout acte de jurisdiction ne peut s'exercer que sur des sujets. *Extra territorium jus dicenti, impunè non paretur*, dit le droit. Dans les articles suivans nous examinerons en détail diverses questions sur cette matière.

1. *Les Lois obligent-elles les Enfans et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?*

Les lois n'obligent point les enfans qui n'ont pas encore atteint l'âge de la raison. Toute loi est une règle de mœurs, et suppose dans ceux à qui elle est adressée, l'intelligence pour comprendre ce qui leur est commandé et ce qui leur est défendu : or, peut-on dire que les enfans qui n'ont pas l'usage de la raison, aient cette intelligence?

Les enfans doivent, à la vérité, être baptisés après leur naissance, et sans attendre qu'ils aient l'âge de raison; parce que le Baptême est un moyen qui leur est absolument nécessaire pour le salut; mais, à proprement parler, on ne peut pas dire pour cela qu'ils doivent obéir à la loi qui oblige à recevoir le Baptême, de manière que ce soit un nouveau péché pour eux de n'être pas baptisés. La privation du Baptême les laisse en effet souillés de la tache originelle, mais elle ne les rend pas plus coupables. Voilà la différence qu'il y a entr'eux et les adultes; ceux-ci, lorsqu'ils négligent de recevoir le Baptême, sont coupables, non-seulement par le défaut d'un remède nécessaire au salut, tel que le Baptême, mais encore à cause de leur désobéissance à la loi qui oblige de le recevoir. Mais on ne peut pas dire que les enfans qui ont le malheur d'en être privés, soient coupables de la même désobéissance.

Si l'on punit les enfans à cet âge pour les fautes qu'ils font, ce n'est qu'afin de leur en inspirer de

l'horreur, et pour les former au bien auquel il convient en toute manière de les accoutumer de bonne heure, afin que lorsqu'ils auront atteint l'âge de raison, ils se portent plus aisément à l'accomplissement de leurs devoirs, dont ils se seront déjà fait une espèce d'habitude.

Ils imitent volontiers et ordinairement ce qu'ils voient faire; c'est pourquoi on doit être très-attentif à ne rien faire devant eux qui soit mauvais, de crainte de les porter au mal, et de leur en faire insensiblement contracter l'habitude : car le penchant à faire ce qu'on a déjà fait, ou ce qu'on a coutume de voir faire, semble se former plus aisément à cet âge. Combien de personnes qui n'ont vécu dans le crime, le libertinage et l'impiété, et qui n'ont fait une fin malheureuse, que parce qu'elles ont été, dès l'âge le plus tendre, témoins oculaires des crimes, du libertinage et de l'irréligion de ceux dont elles avoient reçu l'éducation ! Plût à Dieu que les exemples en fussent plus rares aujourd'hui !

Il résulte de ce que nous venons de dire, que les pères et mères, et les autres personnes chargées de l'éducation des enfans, doivent soigneusement les empêcher de faire des actes contraires aux lois. D'ailleurs, ces personnes seroient évidemment coupables elles-mêmes, si elles toléroient des actions de ce genre, aux enfans qui leur sont confiés; bien plus encore si elles les y engageoient. Par exemple, la loi qui défend de voler, n'oblige pas personnellement les enfans, quand ils n'ont pas atteint l'âge de raison; cependant il est certain que les personnes qui en sont chargées, sont coupables des vols qu'elles leur laissent faire, par dessein prémédité, et qu'elles sont obligées à restitution, même quand la chose volée auroit été entièrement employée pour l'enfant qui a fait le vol. Car, quoique les enfans ne puissent être personnellement soumis aux lois, les parens, tuteurs, ou maîtres y sont soumis pour eux en

pareils cas. On ne peut donc trop recommander à tous ceux qui sont chargés de l'éducation des enfans, de veiller sur eux et de ne point attendre qu'ils aient atteint l'âge de raison, pour les former à la vertu.

Quels malheurs leur prépareroit-on peut-être, pour l'avenir, si on craignoit de leur apprendre trop tôt à craindre et à aimer le Seigneur ! On a d'autant plus de tort, dans les premières années, de regarder les enfans comme incapables d'instruction, que ce ménagement pour eux, en leur épargnant la peine des leçons, n'a lieu que quand il s'agit de les élever pour Dieu : car, s'il s'agit de les former pour le monde, on croit ne pouvoir leur inspirer de trop bonne heure du goût pour ses sentimens et ses maximes : pourquoi donc trouvera-t-on plus de difficulté à les instruire sur les premiers devoirs du chrétien ? Si les premiers élémens de la Religion semblent surpasser leur capacité, il ne faut pas pour cela se lasser de les leur faire apprendre et de les leur répéter sans cesse, en les leur expliquant en termes courts, précis et les plus intelligibles que l'on pourra trouver ; peu à peu, en les leur faisant goûter, on leur en procurera l'intelligence, et les peines prises pour leur instruction porteront leurs fruits dans leur temps.

D'ailleurs, quoique les enfans ne soient communément censés avoir l'âge de raison qu'à l'âge de sept ans, l'expérience montre cependant tous les jours, que la raison se développe souvent plutôt dans les uns que dans les autres ; que la malice peut aussi quelquefois suppléer à la foiblesse de l'âge, et que souvent il en est qui ne sont plus enfans, quoiqu'ils paroissent l'être encore. On ne doit donc pas toujours regarder les enfans qui n'ont pas atteint l'âge de sept ans, comme entièrement incapables de recevoir l'instruction, et de comprendre ce qu'on leur commande ou ce qu'on leur défend.

Ces réflexions justifient le pieux usage de faire assister

à la messe, les enfans qui n'ont pas encore atteint l'âge de raison, en leur apprenant, par des leçons fréquentes, à respecter nos saints mystères; et, autant qu'ils en sont capables, comment ils doivent y assister. On y réussira insensiblement, en leur disant sans cesse et selon leur portée, pourquoi ils doivent y être avec modestie. C'est parce qu'on n'a pas eu cette attention dans leurs premières années, qu'on voit tant de personnes déshonorer nos temples, et outrager Jésus-Christ par leurs irrévérences et leurs profanations dans le temps de la célébration du saint sacrifice.

Si l'on avoit toujours soin de faire pratiquer aux enfans, même avant l'âge de raison, l'abstinence du carême et des autres jours de l'année, ordonnée par l'Eglise, selon cependant que leur santé et la force de leur tempérament le permettent, on ne verroit pas un si grand nombre de gens prétendre, sans avoir cependant jamais fait essai de leurs forces sur ce point, qu'ils ne peuvent absolument soutenir la rigueur de l'abstinence, et en alléguer la plupart, pour unique raison, la dispense continuelle que ceux qui les ont élevés, leur en ont accordée, et qu'eux-mêmes, quand ils ont été leurs maîtres, s'en sont de tout temps donnée.

C'est ici le lieu de répondre à une demande que l'on fait souvent et qui intéresse les monastères. Pourquoi, dit-on, seroit-il défendu de faire entrer dans les monastères des religieuses, même avant l'âge de six ans, de petits enfans de différent sexe, sur-tout lorsqu'ils y ont des parentes religieuses, puisqu'avant l'âge de raison ils ne sont pas soumis aux lois de l'Eglise?

Sans vouloir examiner les divers sentimens des théologiens sur cette question, nous croyons qu'il suffit d'observer, qu'il paroît plus conforme à l'intention du concile de Trente, lorsqu'il a fait son décret sur la clôture des maisons religieuses, de n'avoir aucun égard à l'âge des enfans lorsqu'il s'agit de les empêcher d'entrer dans les maisons religieuses, et d'en interdire l'entrée

à tous sans exception. Indépendamment de plusieurs abus que la permission de les y recevoir occasione fréquemment, n'est-ce pas un grand mal, souvent presqu'irrémédiable, d'exposer à des dangers affreux, la pureté des religieuses, sur-tout lorque ces enfans sont de différent sexe, par les caresses, la plupart du temps excessives et indécentes, qu'elles en peuvent recevoir? *Et cum illâ ætatulâ, sermonis ac vitii ignarâ, peccatur impuniùs*, dit un célèbre théologien. Nous ne voyons aucune raison qui puisse justifier davantage la permission de faire entrer dans une maison de religieux, des enfans d'un autre sexe.

Ce que nous venons de dire des enfans qui n'ont pas atteint l'âge de raison, doit, avec proportion, s'appliquer aux insensés, lesquels étant privés de l'usage de la raison, ne sont pas non plus obligés par les lois. Ils sont même ordinairement fort au-dessous des enfans: car, dans ceux-ci, on remarque bientôt une raison naissante qui les rend capables d'instruction; mais on n'aperçoit rien de semblable dans les insensés. Ceux qui ne sont fous que par intervalles, n'étant pas en état, dans les temps de leurs accès, de comprendre ce qu'on voudroit exiger d'eux, ne sont alors obligés à aucune loi, et ne pèchent point quand ils les transgressent; mais, lorsque la raison leur revient, l'obligation de la loi renaît pour eux.

A l'égard des gens ivres, comme ce n'est que par hasard, pour quelques momens, et ordinairement par leur faute qu'ils ont perdu la raison, l'obligation des lois, même positives, ne cesse point pour eux; et on ne pourroit sans péché les exciter à quelque chose de contraire à ces lois, lors même qu'étant le plus abrutis par le vin, ils ne pécheroient pas en la faisant. Si on leur donnoit, par exemple, de la viande à manger dans un jour d'abstinence, ils ne pécheroient pas en en mangeant, si leur ivresse étoit absolument involontaire dans son origine; mais celui qui les engageroit à en manger, pécheroit dans ce cas.

Quoiqu'on puisse justement imputer à ceux qui se sont enivrés par leur faute, les péchés qu'ils commettent tandis qu'ils sont dans l'ivresse, parce que ces péchés sont volontaires dans leur cause, on ne peut tirer contre eux à conséquence les marchés qu'ils font et les engagemens qu'ils contractent en cet état. Les lois n'autorisent point de pareilles conventions; elles exigent absolument, pour la validité d'un engagement, que l'on sache ce que l'on fait, dans le temps même qu'on y donne son consentement; et cela est d'autant plus juste, que celui qui a surpris ce consentement lorsque la personne ivre n'étoit pas en état de le donner, ayant lui-même agi contre les lois qui défendent de contracter avec ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, mérite d'être privé de l'avantage qu'il espéroit d'en retirer.

2. *Quelles sont les Lois qui obligent les Infidèles?*

Les infidèles sont soumis aux préceptes de la loi naturelle; on n'en peut pas douter. Ils sont tenus d'obéir aux lois positives, dont Dieu est l'auteur. L'Evangile les oblige aussi, Jésus-Christ ayant ordonné à ses apôtres de l'annoncer à toutes les nations et à tous les hommes sans distinction, en menaçant de condamner sans miséricorde tous ceux qui refuseront de croire les vérités saintes qu'il nous a enseignées, et d'écouter sa doctrine. Il n'est pas moins certain qu'ils doivent être soumis et fidèles aux princes dont ils sont sujets, ou dans les états desquels ils se trouvent; mais ils ne sont pas soumis aux lois de l'Eglise: car ils ne lui appartiennent par aucun endroit.

Ce que nous venons de dire des infidèles, doit s'entendre également des Juifs, qui n'ont jamais fait partie de l'Eglise chrétienne, et ne lui appartiennent pas plus que les Païens.

Il faut juger différemment de ceux qui, après avoir reçu le Baptême, ont renoncé à la Religion de Jésus-Christ, pour embrasser le paganisme. Ces apostats

ayant été membres de l'Eglise, doivent être mis au nombre des sujets rebelles, dont la révolte est un crime, et non une dispense des lois auxquelles ils doivent être soumis.

3. *Les lois de l'Eglise obligent-elles les Hérétiques?*

Cette question peut être entendue, ou du droit qu'a l'Eglise de faire des lois qui obligent les hérétiques; ou de l'intention de l'Eglise, de comprendre les hérétiques dans ses lois.

La premiere question est sans difficulté. Car demander si l'Eglise a droit de faire des lois qui obligent les hérétiques, c'est demander si un prince a droit d'en publier qui obligent ceux de ses sujets qui se sont révoltés contre lui. La révolte des hérétiques n'a pu donner atteinte aux droits de l'Eglise sur eux. Ils sont devenus ses enfans par le Baptême qu'ils ont reçu; on ne peut donc, dans aucun cas, les affranchir de l'obligation d'obéir à ses lois. Quoique de fait ils ne soient plus membres de l'Eglise, ils le sont toujours de droit; en ce sens que l'Eglise, après leur révolte, conserve sur eux tous ses droits, et en quelques lieux qu'ils habitent: car son autorité sur ses enfans n'a point d'autres bornes que l'univers; et par conséquent elle doit s'étendre jusqu'aux endroits même où elle n'est pas reconnue.

Comment donc peut-on dire que l'intention de l'Eglise soit de dispenser les hérétiques de l'obligation d'obéir à ses lois? Il n'y auroit point sur cela de variété d'opinions parmi les théologiens, s'il ne s'agisssoit que des lois de l'Eglise qui prescrivent ou défendent seulement quelque chose sous peine de péché. Mais il y en a d'autres qui causent de grandes difficultés parmi les docteurs, telles que sont les lois de l'Eglise sur le mariage. On peut, sur ce sujet, lire dans le traité du Sacrement de Mariage, ce que nous avons dit du mariage des hérétiques.

4. *Dans quels cas les Étrangers, les Voyageurs et les Vagabonds sont-ils obligés d'obéir aux lois?*

Les étrangers, sont ceux, ou qui demeurent pour quelque temps hors du lieu de leur domicile, dans lequel ils sont d'ailleurs dans le dessein de retourner, ou qui ne sont pas originaires du lieu où ils ont établi leur domicile. Les vagabonds sont ceux qui n'ont aucun domicile, et qui sont aujourd'hui dans un endroit, demain dans un autre, sans se fixer nulle part. Les voyageurs sont ceux qui ne font que passer par un lieu, ou dont le séjour y est de courte durée.

On n'est point obligé d'obéir aux lois de son diocèse ou de sa patrie, tandis qu'on en est absent, pourvu toutefois que cette absence ne soit pas *in fraudem;* pourvu encore qu'on ne doive pas être censé transgresser ces lois dans le territoire de son diocèse ou de sa patrie. On en trouve la preuve dans cette maxime du droit, que nous avons déjà citée ailleurs: *extra territorium jus dicenti, impunè non paretur.*

1° Nous avons dit, pourvu que cette absence ne soit pas de leur part, *in fraudem*: car c'est une maxime généralement reçue, *nemini fraus sua patrocinari debet.* Ainsi, celui qui s'absente du lieu où il demeure, pour éviter l'obligation du jeûne qui y est ordonné un certain jour, ou celle d'y sanctifier un jour de fête, et qui va dans un autre, où il sera permis ces jours-là de manger gras, et de vaquer aux œuvres serviles, pèche mortellement, et encourroit, si elle y étoit portée, la censure contre ceux qui n'observeroient pas ce jeûne, ou qui ne sanctifieroient pas cette fête. Et que deviendroit le bon ordre, s'il étoit permis à chacun de se dispenser par la fuite, de l'obéissance due aux lois de l'Eglise?

2° Nous avons dit, *pourvu encore qu'ils ne doivent pas être censés transgresser ces lois dans le territoire même de leur domicile.* C'est pourquoi un ecclésias-

tique qui possède un bénéfice auquel est attachée l'obligation de résidence, et qui néanmoins n'y réside point, encourt les censures portées par les ordonnances du diocèse où ce bénéfice est situé. Il désobéit à ces ordonnances dans le lieu où il demeure, quoiqu'il ne soit pas dans le même diocèse; parce que, lorsqu'on n'est pas où on est obligé d'être, on est censé y pécher, si l'on ne fait pas ce qui doit y être fait.

De même, lorsque durant son absence de sa patrie, on fait une action qui lui est préjudiciable, on n'en est pas moins soumis à la rigueur des lois qui y sont observées; parce que ce que l'on fait alors, a un rapport essentiel avec le lieu où ces lois sont en vigueur; et que c'est là où on est censé la faire. Celui qui, d'un endroit hors de son diocèse, y tue une personne, encourt la censure qui y est établie contre les homicides; parce que, quoiqu'il n'y soit pas véritablement, c'est là néanmoins que le crime qu'il a commis, a produit son effet.

Il y a des lois auxquelles ceux même qui ont absolument transféré leur domicile hors de leur patrie, ne laissent pas que de rester soumis. Telle est, par exemple, la loi qui défend de porter les armes contre son souverain naturel, ou d'entrer dans des complots nuisibles à son pays. Ceux qui ayant tout-à-fait quitté leur patrie, quant au domicile, y ont néanmoins conservé des biens, restent obligés à cet égard, par les lois et coutumes qui y sont en vigueur concernant les possessions et propriétés. Ils sont de même obligés en conscience, d'acquitter les impositions du prince, relatives à ces biens.

Les étrangers sont obligés aux lois des lieux où ils viennent établir leur domicile. Ils n'y sont plus alors véritablement étrangers; ils deviennent, par cette demeure et ce domicile, citoyens et membres de la société pour laquelle ces lois ont été faites. On doit dire à peu près la même chose de ceux qui demeurent dans un lieu pendant un temps considérable de l'année;

comme les écoliers qui étudient dans les universités, et qui sont soumis aux lois qui s'observent dans les lieux où ils ont cette espèce de domicile.

Il y a des choses qui exigent qu'on soit domicilié dans le lieu où on les veut faire, comme le mariage; les lois, faites sur ces matières, ne regardent point les étrangers qui n'ont quitté que pour un temps le lieu de leur demeure ordinaire. Il y a des choses qui exigent qu'on soit originaire du lieu où on veut les faire; les lois, faites sur ces matières, ne regardent point les étrangers même domiciliés.

Si les étrangers sont tenus aux lois particulières des lieux où ils se trouvent, ils le sont à plus forte raison aux lois générales de l'Eglise, quoique leur pays ait à cet égard des priviléges particuliers. Un Milanois, par exemple, hors de son diocèse, est obligé de jeûner les quatre jours qui précèdent le premier dimanche de carême. L'usage de ne point jeûner ces jours-là à Milan, n'est point un privilége personnel, mais seulement local, et qui ne passe point au-delà du territoire où il est établi.

Les voyageurs ne peuvent se dispenser de se conformer aux lois des lieux où ils se trouvent. C'est la réponse que saint Ambroise fit à saint Augustin, qui lui demandoit s'il devoit, lorsqu'il étoit à Milan, jeûner le samedi comme on le faisoit à Rome : *Cùm Romam venio*, lui dit saint Ambroise, *jejuno sabbato : cùm hic (Mediolani) sum, non jejuno. Sic etiam tu, ad quam fortè Ecclesiam veneris, morem illius serva, si cuiquam non vis esse scandalo, vel quemquam tibi.*

Saint Augustin dit aussi (*Confes. l.* 3. *c.* 18.), que ce qui est appuyé sur les coutumes ou les lois d'une nation ou d'une ville, doit être respecté par l'étranger qui s'y trouve, comme par le citoyen.

Et en effet, le bon ordre exige que les lois soient gardées par tous ceux qui se trouvent dans le lieu pour lequel elles sont établies : autrement, que deviendroit

cette uniformité si nécessaire pour y maintenir la tranquillité publique? Dès que les lois obligent dans le territoire qui dépend du législateur dont elles sont émanées, c'est une conséquence évidente, qu'elles obligent tous ceux qui sont dans ce territoire, tandis qu'ils y demeurent; et de même que celui qui se transporte dans un lieu pour y fixer son domicile, se soumet par-là d'une manière fixe et permanente aux lois qui y sont en usage : ainsi, celui qui ne veut y demeurer qu'en passant, se soumet par une égale proportion aux mêmes lois, pour tout le temps qu'il doit y être. De même encore que celui qui sort de son diocèse ou de sa province, cesse d'être tenu d'obéir aux lois particulières qui y sont en vigueur, et que ce n'est qu'en y rentrant qu'elles prennent leur force à son égard : ainsi, en entrant dans un autre diocèse ou dans une autre province, doit-on être par-là assujetti à la forme du gouvernement ecclésiastique et politique qui y est reçue; et cette obligation répond exactement au séjour qu'on y fait. On ne peut disputer au législateur le pouvoir d'obliger à obéir à ses lois, ceux qui se trouvent dans un lieu soumis à son autorité; on ne peut pas même dire qu'il n'a pas la volonté de les y astreindre : car, dès que le bien commun, principal objet de toutes les lois, le demande, il n'est pas possible qu'il n'ait pas eu l'intention de les y comprendre. Or, quels troubles ne causeroit pas dans une ville, dans une province, dans un diocèse, la liberté d'y vivre sans aucun égard pour les lois qui y sont établies? et quels effets y produiroient souvent les ordonnances les plus sages et les plus nécessaires?

Il y a plus; une preuve sans réplique que les étrangers et les voyageurs sont soumis à la jurisdiction du législateur, dont l'autorité est reconnue dans les lieux où ils se trouvent, c'est qu'il y a des lois qui n'y sont faites que pour eux. Telles sont les lois faites dans ce royaume, pour régler la manière dont les étrangers

doivent s'y conduire. Telle est la défense, faite dans plusieurs diocèses aux prêtres étrangers, d'y célébrer la sainte messe, sans la permission de l'évêque diocésain.

On demande si un voyageur qui ne fait que coucher dans un endroit, et qui doit en partir le lendemain matin, est obligé, avant que de partir, d'y entendre la messe, lorsque ce lendemain doit y être un jour de fête.

Nous ne nous arrêterons pas à expliquer ici les raisons qui appuyent les différens sentimens des théologiens sur cette question : nous dirons seulement qu'il nous paroît plus sûr de conseiller à ce voyageur d'entendre alors la sainte messe avant que de partir, s'il le peut. Il nous paroît encore à propos d'observer ici, que les théologiens même qui croient que l'on n'est pas en ce cas obligé d'entendre la messe, conviennent qu'il faut à cet égard faire une grande différence entre un habitant du lieu où la fête se célèbre, et le voyageur qui ne fait qu'y passer. Le premier, disent-ils, est absolument obligé d'entendre alors la messe avant que de partir, quoiqu'ils doivent partir de grand matin, et se trouver avant midi dans un lieu où il n'est pas fête. La raison qu'ils en donnent, c'est que les lois d'un pays obligent plus directement et plus fortement le citoyen que le voyageur, pour qui ce sont des lois en quelque sorte étrangères, auxquelles il n'est obligé que par hasard, d'une manière passagère, et autant qu'il y séjourne assez long-temps pour pouvoir les remplir. Quant au citoyen, les lois de son pays sont ses propres lois. Pour être exempt de l'obligation qu'elles imposent, il faudroit qu'il en fût absent : or, il ne l'est pas au commencement du jour auquel l'obligation d'entendre la messe est attachée; ainsi par le séjour qu'il y a fait le matin, il a contracté l'obligation d'y assister.

Lorsque dans ces circonstances on est obligé d'assister au saint sacrifice de la messe, il n'est pas néces-

saire, disent plusieurs célèbres théologiens, de le faire dans la paroisse où la fête se célèbre; et si l'on avoit le pouvoir de le faire plus commodément dans le lieu où l'on doit arriver avant midi, on peut remettre à y satisfaire à ce devoir. On satisfait, disent-ils, certainement au précepte, en y entendant la messe, quoique la même fête n'y soit pas chômée; puisque l'on y fait l'action de piété qui est l'objet de la loi de l'Eglise, qui ordonne d'entendre la messe. Le lieu où on doit y assister n'est point fixé par cette loi; et la preuve qu'ils en donnent, c'est ce qui se pratique dans les villes où il y a plusieurs paroisses, lorsqu'on célèbre la fête du patron d'une de ces paroisses: on ne dira pas que celui des paroissiens qui entendroit la messe dans une autre paroisse que la sienne, ne satisfît pas au précepte.

Les préceptes dont l'objet est de défendre quelque chose, pouvant toujours être observés, les voyageurs sont toujours obligés de les garder, en ne faisant rien de contraire aux lois qui ont fait ces défenses. Ne fissent-ils, par exemple, que passer dans un lieu un jour de fête, sans presque s'arrêter, ils ne peuvent faire aucune œuvre servile tandis qu'ils y sont, ni y manger de la viande un jour d'abstinence; et même si c'est un jour de jeûne, ils ne peuvent y prendre de nourriture que comme il est permis de le faire en pareils jours; quoique d'ailleurs ils comptent arriver sur le soir dans un lieu où le jeûne n'est pas ordonné.

Ce que nous venons de dire des voyageurs, doit à plus forte raison s'entendre des citoyens qui partent de leur pays un jour de jeûne et d'abstinence, et qui doivent arriver le même jour, dans un lieu où le jeûne et l'abstinence ne sont point d'obligation.

Ceux qui, se trouvant sur les confins d'un diocèse où la loi qui les oblige au jeûne dans le diocèse qu'ils habitent n'est point reçue, vont s'y promener dans le cours de la journée, pour revenir le soir chez eux, sont

encore plus étroitement obligés au jeûne, que les voyageurs et les citoyens dont nous venons de parler. Une absence de quelques heures ne peut point être regardée comme une véritable absence qui puisse les affranchir de la loi de leur diocèse.

Il n'en faut pas conclure que, s'ils se trouvent de la même manière dans ce diocèse voisin, un jour de fête ou de jeûne qui ne s'observe point dans le lieu de leur demeure, ils puissent, sous ce prétexte, y travailler ou y manger de la viande. Ils doivent respecter la loi du lieu où ils sont, en ne faisant rien qui y soit contraire.

Il s'ensuit de tout ce que nous venons de dire, qu'on ne peut sans péché, sortir du lieu de son domicile un jour de fête, ou d'abstinence et de jeûne, pour aller passer le jour dans un endroit voisin et qui n'est pas du même diocèse, afin d'y travailler et d'avoir un prétexte de ne point entendre la messe, et de n'être obligé ni à l'abstinence ni au jeûne.

Les vagabonds sont encore plus obligés que les voyageurs, d'observer les lois des lieux où ils se trouvent, n'ayant point d'autre domicile que les endroits où ils sont actuellement : dès qu'ils y sont, ils sont tenus aux lois qui y sont établies.

En combien de Manières la Loi perd-elle la force d'obliger?

Il ne s'agit, dans cette question, que de la loi divine positive et de la loi humaine. Car la loi naturelle étant, ainsi que nous l'avons déja remarqué, une participation de la loi éternelle, est aussi invariable qu'elle, et ne peut jamais cesser d'obliger.

Les différentes manières qui font perdre à la loi la force d'obliger, se réduisent à cinq : l'interprétation, la cessation de la loi, la dispense, l'abrogation et la coutume. Chacune de ces manières a été traitée à fond

par différens auteurs, auxquels on pourra avoir recours; nous ne mettrons ici que les principes nécessaires et suffisans pour ceux qui ne seront pas à portée d'aller puiser dans les grandes sources.

De l'Interprétation de la Loi.

TOUTES les lois étant faites pour le bien général de la société, il n'est pas possible qu'elles parent à tous les inconvéniens qui peuvent en résulter dans les cas particuliers: c'est par l'interprétation qu'on juge si la loi oblige ou non dans ces cas. Il arrive aussi ordinairement que les termes de la loi présentent de l'obscurité par leur précision; précision néanmoins nécessaire: c'est par l'interprétation qu'on fixe le sens de ces termes, et qu'on en fait une juste application dans les différentes circonstances.

On distingue trois sortes d'interprétations: l'authentique, l'usuelle et la doctrinale. L'interprétation authentique est celle que donne le législateur lui-même, ou son successeur, ou son supérieur, ou ses ministres: on l'appelle authentique, parce qu'elle a la même force, et émane de la même source que la loi dont elle est l'interprète. Il y auroit de la folie à disputer au législateur le droit d'expliquer le sens de sa loi; la loi tirant toute sa force de la volonté du législateur, personne ne peut mieux connoître sa volonté que lui-même: cette interprétation se fait quelquefois par une simple explication, et quelquefois par un changement à la loi précédente. Au reste, l'interprétation authentique doit plutôt être regardée comme une nouvelle loi, que comme une interprétation de la précédente.

L'interprétation usuelle n'est autre chose que l'usage commun d'exécuter la loi d'une telle façon plutôt que d'une autre; nous en traiterons en parlant de la

la coutume. L'interprétation doctrinale, de laquelle seule il s'agit ici, n'est autre chose que l'explication qu'en donnent les personnes éclairées, tels que les canonistes et les théologiens, par rapport aux lois divines et ecclésiastiques; et les jurisconsultes, par rapport aux lois humaines. Quoique cette interprétation n'ait pas force de loi, il y auroit néanmoins de la témérité d'expliquer une loi autrement que tout ce qu'il y a d'habiles gens l'expliquent communément.

Il y a deux sortes d'interprétations doctrinales, l'une qu'on appelle *impropre* ou *rigoureuse*, et c'est celle qui est faite selon les règles du droit canonique ou du droit civil; et alors ce n'est qu'une pure explication de la loi dont les termes ne sont pas clairs et en rendent le sens ambigu, ou qui donnent lieu de douter si telles ou telles circonstances sont comprises dans la loi. L'autre, qu'on appelle *proprement dite* ou *bénigne*, et que les théologiens appellent *per epikeiam*; et cette interprétation est une espèce de correction de la loi dans les cas où elle semble manquer. On l'appelle *bénigne*, parce qu'elle est favorable; puisqu'elle décide toujours en faveur des cas particuliers, en jugeant qu'ils ne sont pas compris dans la loi, quoiqu'elle soit conçue en termes généraux.

Il est aisé de sentir la différence qui est entre ces deux manières d'interpréter : la rigoureuse n'a d'autre objet que l'éclaircissement des termes de la loi qui sont obscurs; la bénigne, au contraire, en supposant les termes assez clairs, corrige la loi qui manque dans les cas particuliers que le législateur n'a pas pu comprendre ou prévoir en portant sa loi; ou pour lesquels, s'il l'a pu, il ne l'a pas dû, afin d'éviter la prolixité et la confusion dans sa loi.

Toute loi cesse d'obliger dans les cas où, par l'interprétation bénigne, on a lieu de juger qu'ils ne soient pas compris dans la loi, quoique par ses termes généraux ils semblent y être compris. La raison en est

sensible : une loi, toute universelle qu'elle est, ne peut obliger à des choses qui passent le pouvoir et la volonté du législateur; cependant il arrive souvent des cas où l'observation de la loi, prise dans sa généralité, iroit au-delà de la puissance et de la volonté du législateur. 1. Elle iroit au-delà de son pouvoir, si l'on commettoit manifestement une injustice, ou si l'on empêchoit un plus grand bien en l'observant, comme aussi si l'observation en étoit impossible, ou du moins si pénible et si dure qu'elle approchât de l'impossibilité. 2. Elle iroit au-delà de sa volonté, si on exécutoit des choses qui certainement sont exceptées par la manière dont le législateur a coutume d'ordonner, ou si l'observation de la loi étoit opposée au sens qu'on a coutume de donner dans de pareilles circonstances. L'interprétation bénigne a donc lieu dans ces cas particuliers, et fait cesser l'obligation de la loi, ou, ce qui est le même, décide que dans ces cas la loi n'oblige pas.

Nous avons dit que l'interprétation bénigne n'a lieu que dans les cas où l'observation de la loi passe manifestement la puissance et la volonté du législateur : car, si l'intention du législateur est connue, elle ne souffre plus d'explication; et, s'il y a quelque doute, il n'est plus permis d'interpréter, il faut avoir recours au législateur lui-même pour être assuré de sa volonté; parce qu'il est le seul qui puisse lever le doute. Dans ces cas, si l'on ne veut pas, ou si l'on ne peut pas recourir au législateur, il faut observer la loi à la lettre, parce que c'est une maxime de droit, que lorsqu'une loi est conçue en termes généraux, dans le doute, la présomption et la possession sont pour la loi. Si toutefois le recours au législateur étoit difficile, ou même impossible eu égard à la circonstance, laquelle demande célérité, on peut s'en tenir à la décision des personnes éclairées.

L'interprétation bénigne n'est d'usage que dans les lois qui rendent les transgresseurs, coupables de pé-

ché ou sujets à une peine : car les lois irritantes ne souffrent pas d'interprétation. Ainsi, le mariage contracté avec un empêchement dirimant, dans quelque circonstance que ce puisse être, et quelque raison qu'il puisse y avoir, est nul et invalide; parce qu'il est du bon ordre et du bien commun que l'irritation soit stable et solide même dans les cas particuliers, qui, eu égard à la nécessité, sembleroient mériter d'être exceptés de la loi commune; autrement on ouvriroit la voie d'agir souvent contre les lois irritantes, au grand détriment de la société. Ainsi, quelque nécessité qu'il y ait, on ne doit jamais présumer que le législateur feroit lui-même l'exception, à moins qu'il ne l'ait exprimée formellement par les termes de la loi irritante.

Comment doit-on interpréter la loi?

La loi doit être interprétée selon la propriété des termes qui énoncent la volonté du législateur: car, encore qu'il faille plus faire attention à l'esprit qu'aux termes de la loi, ce n'est toutefois que par les termes qu'on en connoît l'esprit. Si cependant on connoissoit d'ailleurs l'intention du législateur, il est plus naturel d'expliquer la loi conformément à cette intention, que suivant les termes; il en doit être de même, si les termes présentent une absurdité en les prenant selon leur propriété naturelle; il est à présumer, dans ce cas, que ce n'est pas là l'intention du législateur. On ne doit pas non plus interpréter les termes selon leur propriété naturelle, lorsqu'une coutume reçue les interprète autrement; il faut alors se conformer à cette coutume.

Pour faire une juste explication des termes d'une loi, il est nécessaire de distinguer deux sortes de lois: l'une qu'on appelle *odieuse*, non qu'elle soit effectivement odieuse, puisqu'elle est faite pour le bien commun, mais parce qu'elle restreint la liberté, ou

qu'elle punit les trangresseurs, ou enfin qu'elle est à charge aux uns tandis qu'elle en soulage quelques autres: c'est en ce sens que la dispense est odieuse ainsi que le privilége. L'autre est appelée *favorable*, parce qu'elle favorise les uns sans nuire aux autres. Chacune de ces deux lois demande une interprétation différente.

Lorsqu'il s'agit d'une loi *odieuse*, c'est un principe de droit qu'il faut prendre les termes à la rigueur, c'est-à-dire, qu'il ne faut pas leur donner plus d'étendue que n'en énonce leur propriété naturelle, *odia sunt restringenda* (*Jus Can. in Sexto.*). On en donne pour exemple, la loi qui prononce irrégularité contre les enfans des hérétiques. Ce seroit donner trop d'étendue à cette loi, que d'y comprendre les enfans dont les pères ayant été hérétiques, se sont convertis ensuite : mais on l'interprète à la rigueur des termes, lorsqu'on n'y comprend que ceux dont les pères sont morts dans l'hérésie, parce qu'il n'y a proprement que ceux-ci qui soient véritablement fils d'hérétiques; au lieu que les premiers, quoique nés d'un père hérétique alors, mais catholique depuis, sont par une fiction de droit véritablement catholiques. Nous disons, *par une fiction de droit*, parce que la conversion du père fait que le droit feint d'ignorer qu'il ait jamais été hérétique, ou, ce qui est de même, on le traite comme s'il avoit toujours été catholique.

Les termes de la loi *odieuse* ne doivent pas être étendus d'un cas à un autre qui n'est pas exprimé dans la loi, quand même ce dernier seroit plus criminel que le premier; parce que ce dernier n'est pas l'objet de la loi.

Dans les lois pénales, l'interprétation la plus douce est la meilleure; ainsi, dans les lois qui ordonnent la punition de mort, si le genre de mort n'est pas exprimé, on doit choisir le plus doux.

Lorsqu'une loi prononce une peine contre les in-

fracteurs, on ne doit l'entendre que de l'infraction effective; aussi ne punit-on jamais la mauvaise volonté, mais seulement l'effet qui s'en est suivi.

Il y a cependant des cas où, par une parité de raison, l'on peut étendre les termes d'une loi *odieuse*, 1. lorsque les choses sont relatives; ainsi, la peine, décernée contre un homme qui tue sa femme, a lieu également contre la femme qui tue son mari, quoique les termes de la loi n'en disent rien : cette façon d'interpréter a lieu sur-tout si le cas d'uxoricide est cité pour exemple dans la loi. 2. Lorsque les choses peuvent être comparées ensemble; ainsi, la loi, portée contre celui qui frappe un clerc, s'étend à celui qui a ordonné ou conseillé de le frapper; la peine, portée contre celui qui auroit volé cent louis d'or, doit s'étendre à celui qui auroit volé des effets de cette valeur. Par la même raison, celui qui a la permission de manger des œufs en carême, peut manger du laitage. 3. Lorsque les choses sont subordonnées l'une à l'autre; ainsi, celui qui a le pouvoir de faire un testament, peut faire un codicile; et au contraire, celui à qui il est défendu de faire un codicile, peut encore moins faire un testament.

Lorsqu'il s'agit d'une loi *favorable*, il faut toujours donner aux termes toute l'étendue dont ils sont susceptibles, selon cette autre maxime du droit canonique, au lieu déjà cité : *favores sunt ampliandi*. Cette maxime a lieu également dans le droit civil; ainsi, quand il est question d'un fils, on entend celui qui l'est par adoption, dans les endroits où elle est en usage, aussi bien que le fils légitime. S'il s'agit d'un fils légitime, celui qui a été légitimé y est compris.

On peut encore étendre les termes de la loi *favorable*, d'un cas à un autre qui lui ressemble, quoique la loi ne fasse pas mention de ce dernier; ce qui a lieu principalement lorsque ces deux cas sont corrélatifs. Par exemple, s'il y a une loi qui annule les épousailles,

lorsque l'époux se retire sans le consentement de l'épouse, la même loi doit avoir lieu, quoiqu'elle ne l'exprime pas, si l'épouse se retire sans le consentement de l'époux.

Lorsqu'une loi *favorable* est conçue en termes généraux, on ne doit point les restreindre, à moins qu'en ne les restreignant pas, il ne s'ensuivît une absurdité; parce que, dans les choses de faveur, les termes généraux doivent être pris dans toute leur généralité, et que c'est encore une maxime du droit, qu'on ne doit pas faire de distinction ou de réserve, là où le droit n'en fait point : autrement on seroit exposé à faire des interprétations de toute espèce; et chacun abondant dans son sens, feroit dire à la loi plus qu'elle ne dit, peut-être même tout le contraire de ce qu'elle dit.

En général, la meilleure manière de bien prendre le sens des termes d'une loi, est d'examiner avec soin ce qui précède et ce qui suit. C'est ordinairement dans le préambule d'une loi, qu'on découvre l'objet qu'a eu en vue le législateur, et le motif qui la lui a fait porter.

Nous observerons, en finissant cette question, que notre intention, en donnant ces principes abrégés, n'a pas été de mettre les confesseurs à même d'interpréter les lois, dans les cas où ils seront consultés; nous avons seulement voulu leur faire sentir que les décisions, en fait de lois, doivent être appuyées sur d'autres règles que celles du raisonnement; que, pour ne pas s'exposer à interpréter au hasard les lois sur lesquelles ils sont consultés, il faut qu'ils sachent douter; et qu'ils doivent avoir recours à leur évêque, s'il s'agit de lois locales, telles que les ordonnances et statuts synodaux du diocèse; aux canonistes, s'il s'agit des lois ecclésiastiques en général; et aux jurisconsultes, s'il s'agit des lois civiles.

Avant que de donner aucune décision, qu'ils aient toujours devant les yeux ce beau passage de l'Ecclé-

siastique (*C.* 5. *v.* 14.) : *si tibi est intellectus, responde proximo : sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris.*

DE la Cessation de la Loi.

ON entend ici par cessation de la loi, ce changement de matière ou de cause, qui fait qu'elle n'oblige plus par le seul fait, sans qu'il soit besoin de l'abrogation de la part du législateur.

La matière de la loi change, lorsque la loi devient illicite, ou moralement impossible, ou inutile au bien commun. La cause change, lorsque le motif qu'avoit eu le législateur, en portant sa loi, ne subsiste plus.

Toute loi étant faite pour le bien commun, il est indubitable qu'elle cesse d'obliger lorsqu'elle devient contraire au bien commun, ce qui arrive, 1. toutes les fois qu'on pécheroit en l'accomplissant : elle deviendroit alors contraire à la loi de Dieu ; 2. toutes les fois qu'il est moralement impossible de s'y soumettre : elle deviendroit alors contraire à la loi naturelle ; 3. toutes les fois enfin qu'elle seroit devenue inutile au bien commun, parce que par-là même elle lui seroit alors contraire.

Il faut cependant observer que ce changement de matière doit être certain et évident, pour que l'obligation de la loi cesse : car, s'il n'y a qu'un doute, la présomption est en faveur de la loi, et elle doit être regardée comme ayant toute sa force d'obliger. Par la même raison, lorsque le motif qui a fait porter la loi ne subsiste plus, la loi cesse d'obliger, parce que le bien commun ne s'y trouve plus ; et d'ailleurs, la loi tenant toute sa force de la volonté du législateur, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, il n'est pas à présumer qu'il veuille obliger, dès que son motif a cessé.

Sur cela il y a trois choses à observer : 1. qu'il faut,

pour que la loi cesse d'obliger, que la cessation de ce motif soit publiquement connue : la connoissance qu'en auroient quelques particuliers ne suffiroit pas pour faire cesser l'obligation de la loi. Il n'est cependant pas nécessaire que cette cessation de motif soit parvenue à la connoissance de chacun. 2. Il faut que ce motif cesse *totalement*, parce que, si le législateur avoit eu plusieurs motifs à la fois, la cessation de l'un n'emporte pas la cessation de l'autre, et la loi oblige toujours. Ainsi, un tribut imposé pour plusieurs causes, est toujours dû tant qu'il reste une des causes pour lesquelles il a été imposé. De même, lorsqu'une loi est divisible, et qu'elle équivaut à plusieurs lois, une partie de cette loi cessant, l'obligation ne cesse que par rapport à cette partie, et demeure en vigueur par rapport aux autres parties de la loi. Ainsi, la loi qui oblige au jeûne et à l'abstinence, ne cesse totalement que lorsqu'on ne peut remplir ni l'un ni l'autre; mais elle cesse en partie, quand on peut en remplir une partie et qu'on ne peut pas remplir l'autre. Enfin, si ce motif ne cesse que pour un temps, l'obligation alors ne cesse pas, mais elle est seulement suspendue. 3. Il faut que ce motif cesse par rapport à toute la société : car, s'il ne cesse que par rapport à quelques personnes, ou dans des circonstances particulières, la loi n'en a pas moins de force, et n'oblige pas moins ces personnes que tout le reste de la société; telle a été la volonté du législateur; il a bien prévu que son motif n'auroit pas lieu dans toutes sortes de circonstances; il n'a cependant point fait d'exception, personne ne peut donc en faire. Si l'on pouvoit faire ces exceptions, l'on ouvriroit bientôt la porte à la transgression des lois, parce que chacun se flatteroit aisément que le motif qui a fait porter ces lois ne le regarde pas.

DE la Dispense de la Loi.

LES théologiens et les canonistes définissent communément la dispense, *un acte de jurisdiction par lequel le législateur exempte quelqu'un de l'observation d'une loi, dans une circonstance particulière, la loi demeurant d'ailleurs dans toute sa force.*

On voit, par cette définition, la différence qu'il y a entre la dispense et les autres manières qui font perdre à la loi la force d'obliger. Elle diffère de la cessation, de l'abrogation et de la dérogation de la loi, qui détruisent la loi en tout ou en partie, par rapport à la société entière; au lieu que la dispense laisse à la loi toute sa force d'obliger la société entière, à l'exception de quelques particuliers qu'elle exempte de l'obligation, conjointement ou séparément. Elle diffère encore de l'interprétation doctrinale et de la coutume, qui ne sont point des actes de jurisdiction, puisque l'interprétation doctrinale peut être faite par des particuliers sans autorité, et que la coutume ne vient que des particuliers qui commencent à enfreindre la loi, et qui, étant imités successivement et de bonne foi par d'autres particuliers en plus grand nombre, entraînent après eux la société entière; mais la dispense part de l'autorité, et il n'y a que le législateur lui-même, ou ceux qui le représentent, qui puissent la donner.

Toute loi positive cesse d'obliger, lorsqu'on a obtenu une légitime dispense du supérieur; parce que toute l'obligation d'obéir à la loi vient de la volonté du législateur, qui peut en exempter ceux qu'il veut par une dispense, comme il peut en exempter toute la société par l'abrogation. La dispense est une exception de la loi que le législateur a pu mettre en faisant sa loi; pourquoi ne pourroit-il pas la mettre après que la loi a été publiée?

Il n'y a que le souverain qui puisse dispenser dans l'ordre civil; les magistrats ne peuvent qu'interpréter. Dans les matières ecclésiastiques, le pouvoir de la dispense ne regarde que ceux qui ont droit de faire des lois, tels que les premiers pasteurs; le pape, dans toute l'Eglise, et les évêques, dans leurs diocèses.

Nous avons dit que la loi cesse d'obliger, lorsqu'on a obtenu une *légitime dispense*. Pour qu'elle soit légitime, en matière ecclésiastique, il faut qu'elle soit demandée et accordée pour de bonnes raisons: une dispense accordée sans raison n'est pas une dispense, dit saint Bernard, mais une dissipation. On pourra voir ce que nous en avons dit dans le traité du Mariage: on y trouvera tous les principes qui regardent les dispenses, et qu'il seroit superflu de répéter ici.

De l'Abrogation de la Loi.

Les lois sont perpétuelles de leur nature; mais comme elles ne peuvent être portées que pour le bien commun, il y a des temps, des circonstances, des changemens, qui font que des lois faites pour le bien commun, doivent être abrogées pour le bien commun.

L'abrogation est une entière abolition de la loi, par celui qui en a le pouvoir. 1. C'est *une entière abolition*, parce que, par l'abrogation, la loi est absolument et entièrement anéantie par rapport à toute la société. S'il n'y a qu'une partie de la loi qui soit détruite, ce n'est pas proprement une abrogation, mais une simple *dérogation*, parce que le législateur, en ôtant une partie de la loi, ne la détruit pas; il la laisse dans toute sa vigueur par rapport aux autres parties; il ne fait que déroger à la loi. Ainsi, une loi qui portoit obligation de jeûner et de s'abstenir de l'usage des viandes un tel jour, n'est point abrogée si, en supprimant le jeûne, l'on continue à ordonner l'absti-

nence, ce n'est alors qu'une dérogation. 2. C'est une abolition de la loi, *par celui qui en a le pouvoir*, c'est-à-dire, par le législateur lui-même, ou par un de ses successeurs, ou par son supérieur; et par-là, l'abrogation diffère de la cessation de la loi, puisque pour cette cessation, ainsi que nous l'avons dit, le seul changement de matière ou de motif suffit.

Lorsqu'une loi est abrogée, elle cesse d'obliger, parce que toute l'obligation de la loi est dépendante de la volonté du législateur : or, la même raison qui fait que sa volonté oblige en portant une loi, fait qu'elle cesse d'obliger lorsqu'il la supprime.

Cette abrogation peut se faire en trois manières : 1. par une révocation expresse, lorsque le législateur ne fait point de nouvelle loi pour abroger la précédente, mais qu'il déclare seulement qu'il ne veut plus que celle-ci oblige. Cette manière d'abroger se fait sans publication; et, du moment que le législateur a déclaré son intention, la loi perd par elle-même sa force d'obliger tous ceux qui ont connoissance de cette intention : si elle oblige encore ceux qui ignorent cette révocation, ce n'est pas la loi elle-même qui les oblige, mais leur conscience erronée. 2. Par une loi contraire, qui défend de faire ce qui étoit ordonné auparavant; il faut cependant que cette contradiction soit réelle, car il arrive quelquefois qu'elle n'est qu'apparente; et alors, si l'on peut expliquer cette contradiction apparente, l'on doit prendre le parti de l'interprétation, et de ne pas regarder la seconde loi comme une abrogation de la première; c'est ainsi que l'ordonne le droit : *cum expediat. de electione. in sexto.* Afin que la loi postérieure soit une abrogation de la précédente, il n'est pas nécessaire qu'elle en fasse mention expresse par la clause *nonobstant*, ou autre semblable (*Cap.* 1. *de constitutionibus. in sexto.*). Ce chapitre excepte cependant les coutumes particulières des lieux, coutumes que le législateur n'est pas censé ignorer, ni consé-

quemment avoir voulu abroger par sa loi générale, contraire à la première, à moins qu'il ne se soit servi de la clause générale dérogatoire, *nonobstant toute coutume contraire.* 3. La loi est encore abrogée par la coutume, ainsi que nous l'expliquerons en peu de mots dans l'article suivant.

De la Coutume.

QUELQUES précautions que les législateurs prennent afin de pourvoir au bien commun, par les différentes lois qu'ils portent, il n'est cependant pas possible qu'ils aillent au-devant de tous les besoins, ni qu'ils préviennent tous les inconvéniens. D'où il arrive que, dans des circonstances où la loi ne dit rien, on se décide communément par un principe de la loi naturelle qui est gravée dans tous les cœurs; et, à proportion qu'on se décide de la même manière, dans les mêmes circonstances, il se forme une coutume qui, étant pratiquée par la portion la plus considérable d'une société, et pendant un certain espace de temps, tient lieu de loi, et a la même force et la même autorité que la loi. Mais, si la coutume peut introduire une loi qui n'étoit pas, elle peut aussi abroger celle qui existoit, suivant les règles que nous allons indiquer.

On distingue deux sortes de coutumes, l'une *de droit*, l'autre *de fait.* La coutume *de fait*, est une répétition fréquente des mêmes actions, par la plus grande partie d'une société; et c'est de cette fréquente et commune répétition que la coutume tire son origine. La coutume *de droit*, est celle qui est passée en loi en conséquence de la coutume de fait, c'est-à-dire, en conséquence de cette multiplicité de répétitions d'actes. On la définit communément *un droit introduit par l'usage, qui tient lieu de loi lorsque la loi manque.*

Il y a trois sortes de coutumes *de fait* : celle qui

est *selon la loi*, et qui n'est autre chose que l'exécution de la loi même; celle qui est *outre la loi*, c'est-à-dire, celle qui s'introduit par des actes qui ne sont ni commandés, ni défendus par aucune loi; et celle qui est *contre la loi*, c'est-à-dire, celle qui s'introduit par des actes qui sont défendus dans une loi précédente, ou par des actes différens et même opposés à ceux que cette loi ordonne, ou par des omissions d'actes ordonnés expressément par la loi.

La coutume de fait qui est *selon la loi*, n'introduit pas un nouveau droit. Elle a deux effets : 1. elle donne à la loi plus de force et d'autorité; c'est ainsi que s'en explique le droit (*Can. cum istis. dist.* 4.): *leges firmantur, cùm moribus utentium approbantur.* 2. Elle interprète la loi, parce qu'une coutume non interrompue d'observer la loi ainsi qu'elle est portée, explique assez clairement que telle a été l'intention du législateur, ou que cette loi a été reçue de la même manière et dans le même sens qu'on l'observe encore. Aussi le chap. *Cum dilectus. de Consuetud.* appelle la coutume, *la meilleure interprète des lois.* Et c'est aussi un axiome reçu, que la loi doit être interprétée selon la coutume.

La coutume interprète la loi de deux manières: 1. d'une manière certaine et authentique; ce qui arrive lorsque la coutume est universelle et légitimement prescrite; 2. d'une manière probable; ce qui arrive lorsque la coutume n'est pas encore prescrite, c'est-à-dire, lorsqu'elle n'a pas encore le temps prescrit pour avoir force de loi.

La coutume de fait qui est *contre la loi*, et qui a toutes les conditions requises, abolit la loi (*cap. ult. de Consuet.*); ce qui doit s'étendre même aux lois pénales et aux lois irritantes. On verra ci-après quelles sont ces conditions.

On demande si la loi qui porte expressément la clause générale dérogatoire, *nonobstant toute coutume*

contraire, peut être abolie par la coutume? Il faut distinguer : ou la coutume précédoit la loi, et alors il est constant que la clause dérogatoire abolit la coutume déjà établie ; ou la coutume s'établit après la publication de la loi, et alors cette nouvelle coutume abolit la loi, parce que la clause dérogatoire, *nonobstant*, *etc.* ne s'entend communément que de la coutume déjà établie, et non de celle qui doit s'introduire à l'avenir : or, comme la loi peut abolir une ancienne coutume, une nouvelle coutume peut aussi abolir une ancienne loi.

Si cependant les termes de la loi proscrivoient d'avance toute coutume à venir, une coutume qui s'introduiroit, n'auroit point de prise sur la loi ; parce que cette coutume manqueroit d'une des conditions de sa validité, qui est le consentement du législateur ; mais il faut, en ce cas, que la loi marque expressément qu'elle défend les coutumes à venir, contraires à ses dispositions.

La coutume de fait qui est *outre la loi*, établit un nouveau droit ; elle a force de loi, et oblige en conscience, comme s'il y avoit une loi qui ordonnât ou qui défendît les actes introduits par cette coutume. Si cette coutume inflige une peine aux contrevenans, ou si elle est irritante, c'est-à-dire, si elle rend les actes contraires, nuls et invalides, dès qu'elle a les conditions requises, elle a la même force à cet égard qu'une loi pénale ou irritante. C'est ainsi que s'en explique le droit (*Cap. ex litteris*, *et Cap. tantâ de Consuet.*).

Voici ces conditions ; elles sont les mêmes que celles pour la coutume qui est *contre la loi.*

I. condition. La coutume doit être publique et universelle. Elle doit être publique, parce que, si elle n'est pratiquée qu'en secret, on ne peut pas présumer du consentement ni du peuple, ni du législateur. Elle doit être universelle, parce qu'elle ne peut obliger toute la société, qu'autant qu'elle est pratiquée par la plus grande partie au moins.

II. condition. La coutume doit être volontaire, et avec une intention de s'imposer une nouvelle obligation, ou de se délivrer d'une ancienne. 1. Elle doit être volontaire, autrement le peuple n'est pas censé y avoir consenti. Ainsi, les coutumes qui s'introduisent par ignorance, par erreur ou par crainte, n'étant pas libres, n'ont point force de loi. 2. Le peuple, en introduisant la coutume, doit avoir intention de s'y obliger, ou de se délivrer d'une obligation. S'il s'agit de contracter une nouvelle obligation, il est constant que la loi elle-même seroit nulle, si le législateur n'avoit pas intention d'obliger. Or, comme, dans la coutume, le peuple tient lieu de législateur, il ne peut contracter d'obligation, s'il n'a pas eu intention d'en contracter. C'est par cette raison que plusieurs coutumes générales n'obligent cependant pas en conscience. Telles sont, par exemple, celles de prendre de l'eau bénite en entrant dans l'église, de recevoir des cendres sur la tête, le premier jour de carême, de réciter l'*angelus* au son de la cloche, et plusieurs autres semblables; parce que ces coutumes ont commencé et ont été continuées sans intention de s'obliger, mais par pure dévotion.

On ne peut pas donner des règles sûres pour connoître si une coutume s'est introduite avec intention de s'obliger, ou non; on ne peut en juger que par quelques conjectures qui décident assez probablement. Par exemple, si une coutume est très-ancienne en chose importante, difficile ou très-utile à la société, il y a lieu de penser qu'on a eu intention de s'obliger; comme encore lorsque le peuple est fort scandalisé contre ceux qui ne l'observent pas, ou que les personnes prudentes en ont mauvaise idée, et sur-tout lorsque les supérieurs ont repris ceux qui y manquoient: alors il n'est pas douteux qu'on a eu intention de s'obliger. Dans le doute, on peut présumer que la coutume est de pure

dévotion; il peut cependant se trouver que telle coutume, qui aura commencé par dévotion, soit continuée avec intention de s'obliger: dans ce cas, lorsque cette coutume aura le temps suffisant pour la prescription, à compter depuis qu'on a eu intention de s'obliger, elle commencera à obliger en effet.

Lorsqu'il s'agit de se délivrer de l'obligation d'une loi, l'intention de s'en délivrer n'est pas moins nécessaire dans la coutume, pour qu'elle abolisse la loi; aussi est-il visible que ceux qui ne suivent point une loi, ou qui font des actes contraires à la loi, ont véritablement la volonté de s'y soustraire; et lorsque cette volonté devient commune et générale, tous ceux qui imitent les premiers ayant la même intention, donnent ainsi lieu à la coutume.

III. condition. La coutume doit avoir quelque consentement de la part du législateur, parce que c'est au législateur seul qu'appartient le droit de faire des lois et de les abroger; ainsi, la coutume ne peut devenir loi, que dépendamment de l'autorité du législateur.

Le législateur peut consentir à la coutume en deux manières, ou personnellement ou légalement. 1. Son consentement est personnel, lorsqu'il approuve la coutume expressément, ou du moins tacitement. Son approbation est tacite, lorsque la coutume s'introduit au su et au vu du législateur, qui ne dit rien dans des circonstances où il est moralement certain que la tolérance devient une approbation. 2. Son consentement est légal et juridique, lorsqu'il y a une loi qui déclare que toute coutume en général, qui aura telle et telle condition, aura force de loi. Conséquemment à cette loi générale, toute coutume qui s'introduit, même à l'insu du législateur, est censé avoir le consentement juridique du législateur, et n'a pas besoin de son consentement personnel, pourvu d'ailleurs que cette coutume ait les autres conditions requises.

IV. condition. La coutume a force de loi, dès qu'elle est

est prescrite, c'est-à-dire, dès que l'espace de temps nécessaire à cet effet, est entièrement écoulé.

Quel est l'espace de temps nécessaire pour donner à la coutume force de loi? Cela n'est pas fort aisé à fixer, eu égard à la diversité des sentimens; voici néanmoins le plus généralement suivi. 1. L'espace de dix ans suffit, soit pour abolir une loi ancienne, soit pour en introduire une nouvelle par la coutume, lorsqu'il s'agit de loi civile; parce que le droit civil entend par *un long temps*, l'espace de dix ans continués et non interrompus (*Leg. ult. de Præscript.*). Au reste, cette prescription n'est pas nécessaire, lorsque le prince donne à cette coutume son consentement exprès ou tacite. S'il y donne son consentement exprès, elle a force de loi dès ce moment-là. Si son consentement n'est que tacite, le droit ne fixe point de temps; alors on s'en rapporte à la décision des personnes prudentes et éclairées, qui en jugeront suivant les circonstances, l'importance de l'objet et l'unanimité de l'usage.

Nous avons dit qu'il faut l'espace de dix ans continués et non interrompus; parce que si, après que la coutume a commencé, l'on vient à agir généralement contre cette coutume, la prescription est interrompue, et c'est à recommencer.

2. Tous les théologiens conviennent qu'en fait de lois ecclésiastiques, dix ans suffisent pour introduire une nouvelle loi par la coutume; parce qu'il n'y a point de loi qui exige un plus long espace de temps pour établir, par la coutume, une nouvelle loi ecclésiastique, que pour établir une loi civile.

Il n'en est pas de même, lorsqu'il s'agit d'abolir une loi ecclésiastique par la coutume; les sentimens sont partagés, et chaque sentiment a pour soi de si célèbres auteurs, que Benoît XIV. n'a pas voulu décider la question. Nous pouvons cependant dire, sans prétendre donner une décision, qu'il ne paroît pas qu'il faille plus de temps pour donner à la coutume la force

d'abolir une loi ecclésiastique, que pour en établir une nouvelle. Il n'y a pas plus de canons pour l'un que pour l'autre; le seul que l'on cite dans le sentiment opposé, est le chapitre *Ad aures. de præscript.* où il n'est parlé que de la prescription contre les biens de l'Eglise, et non pas de ses lois. Si toutefois on vouloit confondre ses lois avec ses biens, alors les quarante ans que demande ce chapitre ne suffiroient pas toujours, il faudroit quelquefois cent ans : car l'on ne prescrit que par cent ans contre les biens de l'Eglise romaine; il faudroit donc, selon ce sentiment, cent ans pour prescrire contre les lois de l'Eglise romaine, ce que personne n'a jamais dit.

V. condition. La coutume doit être raisonnable; parce que tenant lieu de loi, ou la réformant, elle doit, comme la loi, avoir pour principal objet une chose raisonnable, c'est-à-dire, une chose convenable et utile au bien public. Or, pour cela, il faut quatre choses. 1. Que la coutume ne soit point opposée au droit naturel ni au droit divin. 2. Que le droit humain, ecclésiastique ou civil, ne la réprouve pas comme abusive. Il peut cependant arriver que, par un changement de matière, ce qui étoit d'abord regardé comme abusif devienne très-utile au bien public: en ce cas, voyez ce qui a été dit en parlant de la cessation de la loi. 3. Qu'elle ne fournisse aucune occasion de péché, et qu'elle ne nuise d'aucune façon au bien public. 4. Enfin, il faut que la coutume soit appuyée et fondée sur quelque raison qui suffiroit pour engager le législateur à porter une loi conforme à cette coutume, ou à abroger une loi qui lui seroit contraire. Or, il est à remarquer qu'il faut des raisons plus fortes pour déterminer le législateur à établir une loi conforme à la coutume, que pour en abolir une qui y seroit contraire: la raison de cette différence est que, pour établir une nouvelle loi conforme à cette coutume, il faudroit que le législateur aperçût évidemment une plus grande

utilité publique; au lieu que, pour détruire une loi précédente, il suffit, sans que le législateur s'en mêle, que la coutume ne soit pas opposée à l'utilité publique, quand même il n'en résulteroit pas un plus grand bien.

Il se présente une objection toute naturelle. Comment se peut-il faire, dira-t-on, qu'une coutume qui est contre la loi soit raisonnable, puisqu'elle ne s'établit, pour l'ordinaire, que par des prévarications, qui sont des actes prohibés par la loi? A cela on répond, que la coutume ne prescrit contre la loi, que lorsqu'elle a commencé de bonne foi. Il est vrai que ceux qui commencent à s'écarter de la loi sont ordinairement coupables de péché; aussi, n'est-ce pas à leur temps qu'il faut fixer le commencement de la coutume, mais au temps de leurs successeurs, qui ont pu présumer que leurs prédécesseurs avoient de bonnes raisons pour ne pas exécuter la loi; et ainsi, en suivant de bonne foi leur exemple, ils commencent la prescription contre la loi, et la finiront lorsque la coutume aura le temps marqué ci-dessus.

Les curés et autres ministres de l'Eglise doivent avoir attention à toutes ces règles et conditions, pour ne pas confondre les abus avec les coutumes autorisées, ainsi qu'il arrive très-souvent. On croit avoir tout dit, en disant: *c'est l'usage*, *c'est la coutume*; mais, s'il y a des usages permis, il y en a aussi qui doivent être proscrits; et cela, toutes les fois qu'un usage manque de quelqu'une des conditions que nous venons de citer. Au reste, qu'ils prennent garde que le prétexte d'un plus grand bien ne leur fasse blâmer des coutumes qui, sans être d'une grande utilité, n'ont rien de nuisible. Il arrive souvent qu'en cherchant le plus grand bien, un pasteur occasione de grands maux: quand il n'en résulteroit que la haine du peuple qu'il s'attire, ou la perte de la confiance, c'est un trop grand mal.

DU DÉCALOGUE
EN GÉNERAL,
OU DE LA LOI DE DIEU.

Le Décalogue est un abrégé de ce que nous devons faire, comme le symbole est un abrégé de ce que nous devons croire, et l'oraison dominicale, un abrégé de ce que nous devons demander à Dieu. C'est une règle sûre et droite, à laquelle nous devons conformer nos mœurs et nos actions, si nous voulons qu'elles soient justes et saintes. C'est une instruction salutaire sur laquelle il faut nécessairement conformer notre vie et notre conduite, pour arriver à la gloire éternelle que Dieu a préparée à ses élus.

En un mot, le décalogue est l'abrégé de toutes les lois, *legum omnium summa et epitome*, dit saint Augustin; c'est un abrégé des lois de Dieu contenues dans les saintes Ecritures, qui présente les devoirs de l'homme envers Dieu et envers le prochain.

C'est pourquoi, dit le catéchisme du concile de Trente, les pasteurs doivent s'appliquer continuellement à méditer le décalogue, non-seulement afin d'en faire la règle de leur vie, mais encore afin d'y puiser les instructions nécessaires aux fidèles dont la conduite leur est confiée : *car les lèvres du prêtre seront les dépositaires de la science*, dit Dieu, par un de ses prophètes (*Mal.* 2. 7.); *et c'est de sa bouche que l'on recherchera la connoissance de la loi, parce qu'il*

est l'ange du Seigneur des armées, son ambassadeur vers les hommes, et l'interprète de ses volontés. C'est sur-tout aux prêtres et aux pasteurs de la loi nouvelle, que s'adressent ces paroles du prophète, ajoute le catéchisme du concile, *le ministère de l'esprit et de la justice* qu'ils exercent, étant *incomparablement plus glorieux* que celui de l'ancienne alliance. *Le même Dieu qui commanda que la lumière sortît des ténèbres, a éclairé nos cœurs*, dit saint Paul, parlant de la supériorité des lumières que doivent avoir les ministres de l'Evangile, au-dessus de celles des ministres de la loi de Moïse : *afin que nous éclairions aussi les autres, en leur découvrant la gloire de Dieu en la personne de Jésus-Christ. Ainsi nous tous, qui avons reçu l'Esprit de Dieu*, nous avons la liberté de voir Jésus-Christ, *nous n'avons point de voile qui nous couvre le visage; et contemplant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en son image*, par l'impression que cette gloire fait sur nous : *nous avançons de clarté en clarté par l'illumination de l'Esprit du Seigneur*, qui nous communique tous les jours de nouvelles lumières, et qui nous donne de nouvelles connoissances, afin que nous puissions instruire et éclairer les autres. Or, comment un prêtre pourra-t-il être *le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorans, le maître des simples*, s'il ne cherche pas *dans la loi* de Dieu *la règle de la science et de la vérité?*

Aussi l'Eglise a-t-elle toujours recommandé aux prêtres de s'instruire à fond de la loi de Dieu. Elle ne s'est pas contentée de leur en réitérer l'ordonnance dans ses conciles, elle leur a marqué encore en abrégé les raisons qui en font sentir l'obligation.

Dans l'avertissement qu'elle leur donne, lors de leur ordination, par la bouche de l'évêque qui leur impose les mains, elle les compare aux soixante-dix vieillards qui furent choisis, par l'ordre de Dieu, entre les plus

sages du peuple d'Israël, pour partager avec Moïse le soin de gouverner ce peuple; et elle les avertit que, pour accomplir parfaitement cette figure, ils doivent, comme des dépositaires fidèles, garder soigneusement la loi de Dieu, et donner par leur science et par toutes leurs actions, de continuelles marques de la probité de leurs mœurs et de la maturité de leur jugement : *vos si quidem in septuaginta viris et senibus signati estis, si per Spiritum septiformem decalogum legis custodientes, probi et maturi in scientiâ similiter et opere eritis.* L'Eglise dit encore aux prêtres, dans leur ordination, qu'ils reçoivent non-seulement le pouvoir d'offrir le saint sacrifice, mais encore une puissance sur le corps mystique de Jésus-Christ; et comme cette puissance consiste principalement dans le pouvoir de remettre et de retenir les péchés par le Sacrement de Pénitence, et d'annoncer avec autorité la parole de Dieu, elle leur fait connoître que l'obligation de s'instruire de la loi de Dieu est inséparable du sacerdoce, étant impossible qu'un prêtre puisse remplir l'étendue de ses devoirs, sans une entière et profonde connoissance des vérités de la loi divine.

Ainsi, avant que d'instruire les fidèles de la science de Dieu et des vérités saintes de la Religion, il est nécessaire que les prêtres s'instruisent eux-mêmes, et qu'ils cherchent, dans la loi de Dieu, la connoissance de ce qu'ils doivent faire pour se sauver, en travaillant au salut de leurs frères : *veillez sur vous-même*, disoit saint Paul à Timothée, en veillant *sur l'instruction des autres. Méditez* les vérités que vous devez leur enseigner; *occupez-vous-en, afin que chacun connoisse que vous avancez dans la perfection; persévérez dans ces exercices : car, par ce moyen, vous vous sauverez vous-même, et vous sauverez ceux qui vous écoutent.* Et afin d'engager son disciple *à demeurer ferme dans les choses qu'il*

avoit apprises dans la lecture continuelle des saintes Lettres, dans lesquelles il avoit été formé dès son enfance, ce grand apôtre lui dit, *qu'elles peuvent l'instruire pour le salut par la foi qui est en Jésus-Christ*, dans laquelle elles l'affermiront de plus en plus, en lui donnant toutes les lumières, tous les secours nécessaires pour bien s'acquitter de ses obligations : *car toute Ecriture inspirée de Dieu, est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour instruire dans la justice*, et le prédicateur de l'Evangile, et ceux qui doivent recevoir ses instructions; et il suffit, *afin que l'homme de Dieu*, le ministre de Jésus-Christ, *soit parfait et préparé pour toutes sortes de bonnes œuvres*, qu'il en soit bien rempli.

Et en effet, où les prêtres apprendront-ils à parler dignement des volontés, des ordonnances, des commandemens du Seigneur, de la sainteté de sa loi, de la magnificence de ses œuvres, de la force de son bras, de l'étendue de ses miséricordes, de la vérité de ses oracles, que dans les divines Ecritures; dans ce livre d'or que que le Saint-Esprit a dicté, et qui est la source abondante de la vraie théologie? C'est dans ce livre divin, qu'un ministre de la loi nouvelle trouvera la suprême et infaillible vérité, émanée de la bouche de Dieu, qui ne peut ni nous tromper, ni être trompé. Veut-il s'instruire lui-même, ou se mettre en état d'instruire les autres? Qu'il lise, qu'il relise assidument, avec humilité, avec simplicité, avec fidélité, les livres saints : il y trouvera ce qu'il doit savoir pour être pleinement persuadé, et pour convaincre les autres de l'existence de Dieu, de sa fidélité dans ses promesses, de la grandeur de ses récompenses, de la sévérité de ses jugemens, de l'obligation de l'adorer, de le craindre et de l'aimer; tout ce qu'il y lira, lui apprendra qu'il doit à Dieu l'hommage de son cœur, le sacrifice de son obéissance, et quelle doit être l'étendue de cet hommage et de ce sacrifice. Cherche-t-il enfin des figures du Messie et de

l'Eglise? cherche-t-il à connoître parfaitement la doctrine de Jésus-Christ, la règle de la justice, l'excellence de la vertu, les préceptes, les maximes de perfection? Les livres saints en sont un trésor inépuisable.

En un mot, lorsque les prêtres voudront lire l'Ecriture sainte dans le même esprit qu'elle a été faite, avec foi, avec humilité, avec respect, avec docilité; pour s'instruire, pour s'édifier; en priant l'Esprit saint de leur en donner l'intelligence, le goût, la pratique et les grâces nécessaires pour en prêcher dignement toutes les vérités: lorsque les prêtres voudront méditer les divines Ecritures, en ne les regardant que comme la parole, la sagesse, la *force* et la vertu de Dieu *pour sauver ceux qui croient:* lorsqu'ils les consulteront, pour en faire l'unique règle de leurs actions, et des instructions que les peuples doivent attendre d'eux, ils ne pourront s'empêcher de reconnoître qu'elles sont marquées au caractère du doigt de Dieu; que c'est le livre des livres; que tout y est grand et digne d'être recueilli, parce que Dieu y parle, y agit partout, et que tout semble disparoître sous la magnificence de ses opérations. Partout on y aperçoit des spectacles de Religion, des exemples de piété, des traits singuliers de vertu, des modèles de foi, des miracles de chasteté, de soumission aux ordres de Dieu, de charité et de patience. On reconnoît alors que la plume des écrivains sacrés a été guidée par l'Esprit saint; et que sous sa direction ils ont efficacement travaillé à la gloire du Seigneur, et à la sanctification du monde.

Heureux donc le ministre de Jésus-Christ, qui fait ses délices de ce livre divin, et qui n'a d'autre étude que d'en faire le sujet continuel de ses méditations! Comme un de ces arbres que le prophète Ezéchiel (47. 12.) vit sortir des eaux du Sanctuaire, *ses fruits serviront pour nourrir* les peuples, *et ses feuilles, pour les guérir;* il portera pour lui et pour les autres, des fruits de sainteté et de sagesse; ses conseils deviendront utiles, ses exhor-

tations efficaces, ses paroles seront des paroles de salut et de vie. Au lieu que sans ces eaux salutaires, dont les livres saints sont la source, eût-il d'ailleurs toute l'érudition et toutes les richesses de l'éloquence humaine, un ouvrier évangélique ne sera jamais qu'un orateur froid et stérile. N'ayant jamais puisé la Religion à sa source, il n'en sentira pas les beautés, et ne pourra par conséquent les faire sentir aux autres : ses discours seront sans force, quoique pétillans d'esprit, et surchargés d'ornemens étrangers ; ils pourront saisir l'imagination, mais ils ne diront rien au cœur, s'ils ne sont pas animés de ces sentimens dont l'Esprit saint est le père, et qui enfantent des chrétiens. Tout y aboutira à faire quelques peintures agréables du vice, à y rassembler des phrases et des périodes qu'on admirera, et que souvent on n'entendra pas ; à donner peut-être des discours semblables à des habits cousus et composés de plusieurs lambeaux pris çà et là, pour plaire à un auditoire, sans travailler, sans penser même à le convertir. Et voilà comment la Religion dépérit dans l'esprit et dans le cœur des peuples. C'est qu'on ne la prêche plus; c'est qu'on ne sauroit même la prêcher, sans l'étude et le fond des divines Ecritures qu'on ignore. Elles devoient servir de base à l'érudition, aux instructions des prédicateurs, des confesseurs, des pasteurs : la base manque; faut-il donc être surpris de l'ignorance de ceux qui les écoutent?

Quels biens, au contraire, ne doit-on pas attendre, et quelle doit être l'efficace du ministère d'un ouvrier évangélique, qui ne travaille à la gloire du Seigneur, et à la sanctification du monde, que sous la direction de l'Esprit saint, dont la langue et la plume ne sont guidées que par l'Esprit saint; dont l'Esprit saint règle toute la conduite, toutes les démarches, toutes les fonctions ; que l'Esprit saint instruit et éclaire dans tous ses doutes, et anime dans tous ses discours?

Et quel progrès doit faire dans la connoissance des vérités chrétiennes, dans la pratique de la vertu, dans l'exercice du saint ministère, celui dont le Saint-Esprit s'est rendu le maître? *Ubi Deus magister est*, dit saint Léon, *quàm citò discitur quod docetur!*

Il est donc important, et d'une étroite obligation pour tous les prêtres, les prédicateurs, les confesseurs et les pasteurs, de chercher l'intelligence de la loi de Dieu dans les divines Ecritures; puisque l'Ecriture sainte est la source primitive de toutes les vérités qu'ils doivent annoncer aux peuples, ainsi que l'ont remarqué les Pères de l'Eglise; et qu'ils y apprendront, comme saint Paul nous l'a déjà dit, *tout ce qui est propre pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour instruire dans la justice.* En vain se flatteront-ils *de posséder la connoissance de la volonté de Dieu, et tous les dons de sagesse et d'intelligence spirituelle*, sans une étude profonde de ce livre divin.

« Dans l'incapacité où nous sommes d'arriver à la » connoissance de la vérité par la voie de l'intelligence » humaine et de la raison, nous avons besoin d'une » autorité comme celle de l'Ecriture, dit saint Augustin, » (*Confess. L.* 6. *C.*5.): je compris, ô mon Dieu, que » vous n'auriez jamais permis qu'elle s'en fût acquis » autant qu'elle en a par toute la terre, si vous n'a- » viez voulu que ce fût par elle que l'ont crût en vous » et que l'on cherchât à vous connoître: » *nisi et per ipsam tibi credi, et per ipsam te quæri voluisses.*

Aussi ce grand saint étoit-il tellement persuadé que l'étude de la loi de Dieu étoit absolument nécessaire aux ouvriers évangéliques, pour s'acquitter dignement de leurs fonctions, qu'il demanda à Valère, lorsque cet évêque l'eût choisi pour travailler sous ses ordres au salut des âmes, la permission de se retirer pour un temps, afin de s'adonner avec plus de soin à la méditation des saintes Ecritures. « Je n'ai point étudié, dit-il à Valère, » les règles de la milice sainte; et la connoissance que

» j'ai de ma misère et de mon infirmité, me fait sentir
» qu'il faut au moins que j'aie recours à tout ce qu'il
» y a de remèdes et de confortatifs dans les saintes
» Ecritures; et qu'à force de lecture et de prières, je
» tâche d'obtenir des forces proportionnées à un emploi
» aussi périlleux que celui d'annoncer la parole de Dieu.»

Il seroit à souhaiter que tous les ministres de Jésus-Christ suivissent l'exemple de ce saint docteur, et que l'Ecriture sainte fût la seule règle de leur conduite et de leurs instructions : on n'en verroit aucun s'égarer du droit chemin; s'engager dans de fausses routes; se fier, dans ses décisions, à son propre sens, aux lumières trompeuses d'une raison qui ne consulte qu'elle-même, aux sentimens corrompus de ces *faux prophètes*, de ces hommes *ignorans et légers*, dont parle saint Pierre, *qui détournent l'Ecriture sainte à un mauvais sens, pour leur propre ruine; qui veulent renverser l'Evangile de Jésus-Christ;* qui semblent avoir pris à tâche d'en affoiblir les plus saintes maximes, en les accommodant aux fantaisies, aux inclinations, aux passions des hommes, sans aucun respect pour la loi et la parole de Dieu. Heureux les peuples conduits par des guides qui ne consultent point d'autres lois pour leur apprendre ce qu'ils doivent savoir et ce qu'ils doivent pratiquer, que les ordonnances et les volontés du Seigneur; qui ne *servent point Dieu en enseignant des maximes et des règles qui ne viennent que des hommes;* qui sont convaincus que la règle du jugement décisif de notre bonheur ou de notre malheur éternel, sera, non la raison, les passions, les coutumes, les opinions humaines, mais la parole que le Fils de Dieu a annoncée au monde! *Sermo quem locutus sum, ipse judicabit in novissimo die.*

Mais il ne suffit pas aux ministres du Seigneur, de faire leur capital de la lecture des saintes Ecritures, que les Pères et les conciles appellent le livre des prêtres, et qui, selon l'expression de saint Denys et du second

concile œcuménique de Nicée, fait le fonds, la substance et le soutien du sacerdoce : *Nostræ hierarchiæ substantia, sunt eloquia divinitùs tradita ;* la lecture et l'étude de ce livre sacré demande encore des dispositions qu'il est nécessaire d'expliquer ici.

Il faut, 1. avoir pour l'Ecriture sainte, un profond respect et une religieuse vénération. Car, qu'est-ce que l'Ecriture sainte ? C'est, selon l'expression d'un prophète, la bouche de Dieu : *os Domini locutum est.* C'est par elle que Dieu s'explique ; c'est par elle qu'il annonce aux hommes ses desseins et ses volontés ; c'est par elle qu'il leur découvre ses secrets ; c'est par elle qu'il leur donne une connoissance anticipée de ces perfections et de ces grandeurs qu'il découvre clairement aux bienheureux dans le ciel. L'Ecriture sainte, disent les Pères, est comme un registre de la science de Dieu, l'organe de ses vérités, l'instrument de ses mystères, le code de ses lois, et l'abrégé de ses merveilles. Voyez avec quel respect, quelle vénération, quelle soumission, les lettres et les lois des rois de la terre, sont lues et reçues dans leurs états. Or, notre dépendance de Dieu, dont nous sommes les créatures, est bien plus grande que celle des sujets envers leurs rois : avec quel respect devons-nous donc recevoir tous les oracles de sa parole, soit qu'elle nous propose les vérités et les mystères dont le Seigneur exige de nous la croyance, soit qu'elle nous prescrive les devoirs dont il ordonne la pratique ! Faut-il en demander d'autre raison, que la souveraine autorité de celui qui parle, et qui ne nous parle point pour ses intérêts, mais pour notre bien et notre avantage ? *Os Domini locutum est.*

Mais pour faire encore mieux entrer ceux qui liront les saintes lettres, dans les sentimens de révérence et de soumission qui sont dus à ce livre divin, il est important d'expliquer ici le bel éloge qu'en fait un ancien Père de l'Eglise, quand il l'appelle l'ouvrage du Père,

l'image du Fils et le sanctuaire du Saint-Esprit : *Opus Patris*, *Imago Filii*, *Sanctuarium Spiritûs sancti.*

Elle est l'ouvrage du Père, *Opus Patris.* Il est vrai que ce monde visible publie, avec une voix éclatante, les grandeurs et les perfections invisibles de son auteur. Sa puissance infinie reluit avec un éclat merveilleux, dans la production de tant de différentes créatures ; sa sagesse, dans l'admirable arrangement des parties qui composent le monde ; son immensité, dans l'étendue prodigieuse de la vaste machine de l'univers ; son éternité, dans la durée permanente des globes célestes qui, depuis la révolution de tant de siècles, roulent toujours avec la même vitesse et la même régularité que le premier jour qu'ils furent créés. Sa majesté éclate dans le firmament parsemé et enrichi d'étoiles innombrables ; sa beauté, dans le soleil brillant d'une si vive lumière ; enfin, sa providence se montre à nous de toutes parts, dans l'harmonie miraculeuse d'une infinité de créatures qui vont constamment au but qui leur est marqué, et qui exercent tous les emplois auxquels elles sont destinées, avec une exactitude merveilleuse et surprenante. C'est ce qui a fait dire au prophète-roi, que les cieux publient la gloire de Dieu, en exposant à nos yeux ce qu'ils contiennent de merveilles, et en nous apprenant quel est celui qui les a formés : *cœli enarrant gloriam Dei.* La considération des choses qui ont été faites dès la création du monde, ayant rendu visible aux hommes ce qui est invisible en Dieu, sa puissance même et sa divinité, dit saint Paul ; ils sont sans excuse ayant connu Dieu, de ne l'avoir pas glorifié comme Dieu, et de ne lui avoir pas rendu grâces : *Ita ut sint inexcusabiles. qui cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* C'est ce qui a fait dire à saint Prosper, qu'on voit éclater des traits sensibles des grandeurs de Dieu, dans tous les astres qu'il a créés ; et qu'il n'est rien sorti de ses mains, qui ne porte de vives marques de ses perfections adorables :

cœlum, et terra, et elementa consono speciei suæ concentu, majestatem sui loquuntur auctoris.

Cependant Dieu voyant les hommes sourds à cette voix, ainsi que saint Paul vient de nous le dire, a ajouté à tout ce que leur enseigne l'univers, la voix des divines Ecritures, pour leur donner une plus juste idée de ses grandeurs. Il est vrai que l'on peut s'élever de la connoissance des créatures, à la connoissance de Dieu, comme par des effets qui nous découvrent la noblesse et l'excellence de leur cause; comme par autant de ruisseaux qui nous servent à remonter jusqu'à leur source. *Si les hommes ont admiré le pouvoir et les effets des créatures, qu'ils comprennent de là*, dit le sage, *combien est encore plus puissant celui qui les a créées : la grande beauté de la créature peut faire connoître et rendre en quelque sorte visible le créateur.*

Mais que cette connoissance de Dieu par les créatures, est foible et imparfaite! qu'elle est disproportionnée à sa majesté souveraine! qu'elle est inférieure à celle que les saintes Ecritures nous en fournissent! Et en effet, connoîtrions-nous Dieu comme nous le connoissons, s'il n'avoit pas daigné se peindre lui-même dans l'Ecriture, et nous tracer dans ce livre divin, par la plume des écrivains sacrés qu'il a inspirés, le portrait de ses perfections et de ses plus profonds mystères? tout ce que les plus fameux philosophes en ont jamais pu découvrir par les lumières et par les efforts de leur raison, n'approche point de l'idée que nous en donnent les livres saints. C'est ici où Dieu a pris plaisir de découvrir aux hommes ce qu'il y a de plus caché dans son être, ce qu'il y a de plus surprenant dans ses mystères, ce qu'il y a de plus impénétrable dans les desseins et les secrets éternels de sa providence. Eussions-nous jamais connu les choses que nous savons des merveilles et des perfections de Dieu, s'il ne nous les eût pas révélées dans les saintes Ecritures? sans ce livre divin eussions-nous connu les mystères adorables de la très-sainte Trinité, de l'incar-

nation, et tous ceux que la foi nous enseigne? qui auroit jamais pu se former une si haute idée de la puissance infinie du créateur, que celle que la Genèse nous en fournit, en rapportant la miraculeuse production de l'univers par une seule parole? qui auroit pu si bien concevoir quelle est la profondeur de la sagesse et de la science de Dieu, si les saintes lettres ne nous représentoient les voies adorables de sa conduite dans le gouvernement du monde? Enfin, quoique tous les êtres publient la souveraine bonté de Dieu, en aurions-nous une idée égale à celle que nous en donne l'Ecriture, en nous rapportant les prodiges de son amour, pour nous racheter de la mort? C'est donc avec raison, que ce livre divin est appelé l'ouvrage de Dieu par excellence, *opus Patris*.

Qu'est-ce que l'Ecriture sainte, dit le pape saint Grégoire? C'est une lettre du Tout-Puissant adressée aux hommes : *quid est est Scriptura sacra, nisi quædam epistola omnipotentis Dei ad creaturam suam?* Mais une lettre, ajoute saint Augustin (*in Ps.* 90. *Conc.* 2.), que Dieu nous envoie du ciel où il règne, pour nous inviter à la conquête de son royaume, et pour nous marquer les voies qui peuvent conduire à ce bonheur : *Scripturas divinas ad nos invitatorias, per patriarchas et prophetas, ad nos dignatus est mittere* (*Deus*) *quibus nos ad æternam patriam invitaret* : mais une lettre, observent encore ces Pères, que le Seigneur a revêtue de toute son autorité, et dont il prétend que nous recevions toutes les paroles avec le même respect et la même soumission que s'il nous parloit immédiatement par lui-même. Gardons-nous donc bien d'arrêter les yeux à la personne de David, de Moïse, des prophètes et des autres écrivains sacrés : il faut les élever à Dieu, dont ils ont été les interprètes et les organes; c'est Dieu qui nous parle dans les livres saints, quoiqu'il ait emprunté leur langue et leur plume pour nous annoncer ses oracles, et nous faire connoître ses volontés.

Avant d'écrire lui-même les paroles de l'alliance sur les secondes tables, le Seigneur ordonna à Moïse d'avoir soin de les écrire : *scribe tibi verba hæc* (*Exod.* 34. 27.); ce qui nous apprend que, quoique Dieu soit l'auteur des dix préceptes du décalogue, et qu'il les ait écrits sur les tables de l'alliance, il s'est servi de Moïse pour les annoncer à son peuple.

C'est ainsi, dit saint Grégoire (*Præf. Mor. in Job.*), que David et tous les écrivains sacrés, étant animés de l'esprit de Dieu, parlant de sa part, et ne faisant que suivre ses inspirations et ses mouvemens, se sont considérés comme revêtus de son autorité divine, et ont exigé des hommes la même soumission et la même déférence à leurs paroles, que l'on doit à celles de Dieu. *Quia ipsius auctoritate loquitur*, dit ce grand pape, en parlant du roi prophète, *cujus inspiratione loquebatur.*

Saint Augustin fut consulté pourquoi le Sauveur du monde qui avoit instruit les hommes de vive voix pendant sa vie, n'avoit pas écrit sa doctrine; pour l'instruction des siècles futurs. Il répondit que la question qu'on lui proposoit, renfermoit une fausse supposition; parce que le Fils de Dieu a consigné ses enseignemens à la postérité par écrit, lorsqu'il l'a fait par la main de ses apôtres; et que ce qu'ils ont écrit par le mouvement et l'inspiration de leur divin Maître, doit être attribué à Jésus-Christ, plutôt qu'à ses disciples. Car que nous ont transmis les apôtres? ils ont écrit ce qu'ils avoient appris de sa bouche, et ce qu'il leur a inspiré d'écrire. Il s'est servi, à la vérité, de leurs plumes et de leurs mains, pour nous transmettre sa doctrine; il ne faut point regarder les mains de ses membres, comme des mains empruntées et étrangères, mais comme les mains de ce divin chef, ayant été animées de son esprit, et n'ayant agi que sous sa conduite et par ses ordres. *Cùm illi* (*Apostoli*) *scripserunt, quæ ille* (*Christus*) *ostendit et dixit. nequaquàm dicendum est, quòd ipse non scripserit*, dit ce saint Docteur (*L.*

1. *de consens. evang. c.* 35.), *quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tanquam suis manibus, imperavit.* Ainsi, conclut ce même Père, on doit regarder ce que les disciples de Jésus-Christ ont écrit dans l'Evangile, de sa vie et de sa doctrine, comme si l'on avoit vu ce divin Sauveur l'écrire de ses propres mains. *Hoc unitatis consortium, et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexit, non aliter accipiet quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quàm si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.*

Il n'en est pas, dit encore saint Augustin, des auteurs ecclésiastiques, comme des écrivains sacrés. Quelque grande réputation qu'ils aient acquis par l'éminence de leur savoir, ou par l'excellence de leurs ouvrages, il nous est permis d'examiner leurs sentimens : ce n'est point manquer au respect que nous leur devons, de croire qu'ils se sont quelquefois trompés; il nous est libre de rejeter les dogmes que nous ne trouvons pas établis par des preuves assez solides. Voilà, dit-il à saint Jérôme (*Ep.* 82.), comme j'en use à leur égard. Ce n'est point leur autorité qui me fait entrer dans leurs sentimens, mais les preuves de l'Ecriture, ou l'évidence des raisons qu'ils emploient pour les établir, *solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem, scribendo aliquid errâsse firmissimè credam.... alios autem ita lego, ut quantâlibet sanctitate, doctrinâque præpolleant, non ideò verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi, vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod à vero non abhorreat, persuadere potuerunt.*

Je vois une très-grande différence entre les lettres de Cyprien et les Epîtres des apôtres, ajoute ce Père

(*L. 2. contr. Crescen. C.* 32.); je ne veux point juger de celles-ci ; je sais que je dois m'y soumettre aveuglément : mais lorsque je lis les lettres de Cyprien, il m'est permis d'examiner ses sentimens, et de les improuver ou de les embrasser, selon qu'ils me paroissent contraires ou conformes aux divines Ecritures. *Litteras Cypriani, non ut canonicas habeo ; sed eas ex canonicis considero, et quod in eis divinarum Scripturarum auctoritati congruit, cum laude ejus accipio; quod autem non congruit, cum pace ejus respuo.*

On ne peut donc, sans un attentat énorme à l'autorité divine, douter ni faire l'esprit fort, quand il s'agit de l'autorité des saintes Ecritures ; il n'y a d'autre parti à prendre, quand elles parlent, que celui d'une aveugle déférence à ce qu'elles nous disent ; il n'est pas permis de demander d'autre assurance de leur témoignage que leur parole ; elle seule doit nous suffire, et nous tenir lieu de toute raison et de toute preuve. Lorsque le Seigneur se fait entendre, l'homme doit se taire : *verbum ejus, summa mihi ratio est.*

Si vous eussiez ouï, dit un Père, cette parole impérieuse et souveraine, qui tira le monde du néant, qui en peupla toutes les parties, de plantes, d'arbres, d'oiseaux, de poissons et de tant de sortes d'animaux ; qui fut si efficace et si féconde, dans la production de tant de merveilles, quel auroit été votre étonnement? Combien eussiez-vous été vivement touché de tous les prodiges qu'elle opéra? avec quel respect, quelle admiration, quelle religieuse attention l'eussiez-vous reçue? C'est cependant le même Dieu, qui parla si puissamment et si efficacement lorsqu'il créa l'univers, qui nous parle dans ses Ecritures. C'est par la voix des patriarches, des prophètes et des apôtres, qu'il s'y explique ; c'est par l'organe de ces saints hommes, remplis de son esprit, qu'il nous y révèle ses mystères, et qu'il nous y déclare ses volontés. Nous devons par conséquent, la même soumission et le même respect à tout ce que nous ont

dit de sa part ces écrivains sacrés, que si Dieu même nous parloit, puisque tous leurs livres sont marqués du sceau de son autorité divine.

Ajoutons que si nous devons tant de respect à l'Ecriture sainte, parce que c'est l'ouvrage par excellence du Pére, et qu'elle en a l'autorité; nous lui devons encore cette vénération, parce qu'elle est l'image vivante du Fils et qu'elle en possède la vérité; *opus Patris*, *imago Filii.*

Si saint Jérôme a pu dire, que tout l'univers ne publie que Jésus-Christ: *totius mundi una vox, Christus est;* nous pouvons dire, avec encore plus de raison, que toute l'Ecriture sainte n'a de voix que pour annoncer les mystères et représenter les adorables qualités de Jésus-Christ: *totius Scripturæ una vox, Christus est.* Il est en effet partout le principal sujet qu'elle traite, la fin de toutes les vérités qu'elle nous découvre, l'objet de toutes les figures qu'elle propose. C'est Jésus-Christ principalement que l'Ecriture considère dans tous les grands hommes dont elle nous fait le portrait; si elle s'arrête à nous décrire leurs actions, c'est pour nous y tracer quelque image de ses merveilles: on ne trouve, on ne découvre dans ces livres divins, que Jésus-Christ exprimé en plusieurs manières. Tous les personnages les plus illustres, qui aient vécu sous l'ancienne loi, sont ses figures ou ses hérauts; tous ceux de la nouvelle, sont ses interprètes ou ses images; tous les sacrifices, toutes les cérémonies, toutes les ordonnances, tous les mystères de la loi de Moise, n'ont été que divers crayons des mystères les plus augustes de la vie de Jésus-Christ; tous les livres de la nouvelle loi ne sont qu'une histoire fidèle de ce qu'il a fait sur la terre: ou de la vie qu'il continue de mener dans son corps mystique, depuis qu'il est monté au ciel.

Saint Ambroise demande (*Comm. in Luc.*) pourquoi Moïse et Elie furent préférés aux autres prophètes, pour être témoins de la transfiguration de Jésus-Christ sur le Thabor: et il répond, que Moïse y parut au nom

de la loi, et Élie, au nom des prophètes; pour nous marquer que la loi et les prophètes ont un tel rapport à Jésus-Christ, que s'il y en avoit quelque partie qui ne se rapportât pas à lui, elle perdroit par-là tout son poids et toute son autorité : *Moïses et Elias, id est, lex et prophetæ cum Verbo : neque enim lex potest esse sine Verbo; neque propheta esse potest, nisi qui de Dei Filio prophetaverit.*

C'est pour cela que saint Paul appelle Jésus-Christ, la fin de la loi, *finis legis Christus.* Il ne veut pas seulement dire, que Jésus-Christ a rempli par sa venue les figures de la loi; qu'il en a dissipé toutes les ombres par la lumière et l'éclat de sa présence; qu'il l'a accomplie, en ajoutant à ce qui manquoit à sa perfection; mais encore, ce grand apôtre a voulu nous apprendre, selon la remarque de plusieurs Pères de l'Eglise, que Jésus-Christ est comme le but où tendent tous les mystères de la loi, et le principal objet que ses prophéties et ses figures avoient en vue : *in omnibus*, dit saint Hilaire, *lex Christi meditabatur adventum.* Aussi ce divin Sauveur voyant que ni la sainteté irréprochable de sa vie, ni l'éclat de tous ses miracles n'avoient pu gagner l'esprit de ses ennemis, leur disoit : *scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam æternam habere; et illæ sunt, quæ testimonium perhibent de me.* Vous examinez les Ecritures, parce que c'est par elles que vous pensez avoir la vie éternelle; ce sont elles aussi qui rendent témoignage de moi. Lisez, sondez-les, vous y trouverez partout les preuves authentiques de ma mission; vous y verrez éclater de toutes parts, des témoignages de ma divinité et de mes mystères.

Non-seulement toute l'Ecriture sainte rend témoignage de Jésus-Christ, mais elle est encore un miroir, une expression et une image sensible du Fils de Dieu dans tous ses états; soit que nous le considérions dans le sein de son Père, ou dans le sein de la sainte Vierge, ou dans le saint Sacrement de l'autel. Dans le sein du

Père éternel, il possède la vie, les connoissances et toutes les richesses de Dieu; il y possède la vie de Dieu, en qualité de fils de Dieu; il y vit de la même vie que Dieu son père: car, comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même: *sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso.* « Le Verbe étoit au com-
» mencement, dit saint Jean; et le Verbe étoit en
» Dieu, et le Verbe étoit Dieu. il étoit au commence-
» ment en Dieu; la vie étoit en lui, et la vie étoit
» la lumière des hommes. » Dans le sein de Dieu, il possède les connoissances de Dieu, en qualité de Verbe de Dieu: *tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu sont renfermés en lui. Il est la vraie lumière qui éclaire tout homme qui vient dans ce monde.* Enfin, en qualité *d'image du Dieu invisible, de splendeur de sa gloire, d'expression de sa substance*, il possède avec son essence tous les biens, toutes les perfections, toutes richesses de Dieu; il est son Verbe coéternel et consubstantiel, *son premier-né avant toutes les créatures*, dont il est lui-même le créateur: *c'est par lui que toutes les choses visibles et invisibles ont été faites dans le ciel et sur la terre; soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances, tout a été créé par lui et en lui; il est avant tous, et toutes choses subsistent par lui, parce qu'il a plu au Père que toute plénitude résidât en lui.*

Il est descendu du ciel dans le sein d'une Vierge, *il est venu chercher et sauver ce qui étoit perdu*, nous disent les livres saints. Fils de Dieu, image et expression sensible du Père, *repræsentator Patris*, dit Tertullien. *Qui le voit, voit aussi son Père, et son Père est en lui; le Père aime son Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait: comme le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, ainsi le Fils donne la vie à qui il lui plaît. Le Fils ne peut rien faire de lui-même, que ce qu'il voit faire au Père: car*

tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi de même. Le Père ne juge personne; mais il a donné au Fils toute la puissance de juger, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père : celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé. Celui qui écoute la parole du Fils et qui croit à celui qui l'a envoyé, a la vie éternelle; et il ne sera point condamné, mais il est passé de la mort à la vie. Le Fils ne fait rien de lui-même; mais il parle comme son Père l'a enseigné. Le Père et le Fils sont une même chose; personne ne vient au Père que par son Fils, qui est la voie, la vérité et la vie : la voie, qui nous met dans le bon chemin; la vérité, qui nous éclaire; et la vie, qui nous soutient : la voie qui nous mène à la vie; la vérité dans toute sa doctrine; la vie du salut : la voie dans les exemples merveilleux qu'il nous a laissés; la vérité dans les promesses qu'il nous a faites, et la vie dans les récompenses éternelles qu'il nous a préparées : *via ducens*, dit saint Augustin, *veritas lucens*, *vita pascens. Via vitæ*, *veritas doctrinæ*, *vita salutis. Via in exemplo*, *veritas in promisso*, *vita in præmio.*

Et que n'a pas fait pour nous ce Fils, qui, *possédant la nature divine, s'est toutefois anéanti lui-même en prenant la forme et la nature d'un esclave, en se rendant semblable aux hommes?* « Le Verbe » de Dieu a été fait chair, et il a habité parmi nous; » nous avons vu sa gloire, sa gloire, dis-je, comme » du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité. » Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » L'esprit du Seigneur s'est reposé sur lui, à cause » qu'il l'a sacré par son onction. Il l'a envoyé pour » annoncer l'Evangile aux pauvres, pour guérir ceux » qui ont le cœur brisé, pour prêcher aux captifs » leur délivrance, pour rendre la vue aux aveugles, » pour délivrer ceux qui sont dans l'oppression, pour » publier l'année des grâces du Seigneur, et le jour

» auquel Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Allant
» d'un lieu en un autre, il faisoit du bien partout; il
» guérissoit tous ceux que le diable tenoit dans l'op-
» pression, parce que Dieu étoit avec lui; c'est de
» lui dont il est écrit que Dieu a rendu témoignage, par
» les vertus, les prodiges et les miracles qu'il a opérés
» par lui au milieu des Juifs.

» Dieu néanmoins l'ayant abandonné à ce peuple
» ingrat et rebelle, par un décret de son conseil et
» par sa prescience, ils l'ont fait mourir, le crucifiant
» par les mains des méchans. C'est alors que se vérifia
» la prophétie qui annonçoit que ce Dieu Sauveur
» seroit sans beauté et sans éclat aux yeux des hom-
» mes. Nous l'avons vu, disoient-ils, et il n'avoit rien
» qui le rendît digne de nos regards; aussi l'avons-
» nous méconnu; il nous a paru un objet de mépris,
» le dernier des hommes, un homme de douleurs,
» qui sait ce que c'est que de souffrir; son visage étoit
» comme caché. Il a pris véritablement nos langueurs
» sur lui, il s'est chargé lui-même de nos douleurs.
» Les Juifs l'ont considéré comme un homme frappé
» de Dieu, et humilié pour ses propres péchés; mais
» nous savons qu'il a été percé de plaies pour nos ini-
» quités, et qu'il a été brisé pour nos crimes. Le châ-
» timent qui devoit nous procurer la paix est tombé sur
» lui, et nous avons été guéris par ses meurtrissures. Nous
» nous étions égarés comme des brebis errantes; cha-
» cun s'étoit détourné pour suivre sa propre voie: et
» Dieu l'a chargé lui seul de l'iniquité de nous tous:
» il a été offert en sacrifice, parce que lui-même l'a
» voulu, et il n'a point ouvert la bouche pour se plain-
» dre. Il sera mené à la mort sans résistance, comme
» une brebis qu'on va égorger; il demeurera dans le
» silence sans ouvrir la bouche, comme un agneau
» est muet devant celui qui le tond. Il est mort au
» milieu des douleurs d'un cruel supplice, ayant été
» condamné par des juges impies. Qui pourra raconter

» sa génération; il a été retranché de la terre des
» vivans. Je l'ai frappé, dit le Seigneur, à cause des
» crimes de mon peuple. Il aura les impies pour le
» prix de sa sépulture; et les riches, pour la récom-
» pense de sa mort; parce qu'il n'a point commis
» d'iniquité, et que le mensonge n'a jamais été dans sa
» bouche. Le Seigneur l'a voulu briser dans son infir-
» mité, ayant livré son âme à la mort pour détruire
» le péché. Il verra sa race durer long-temps, et la
» volonté de Dieu s'exécutera heureusement par sa
» conduite. Il verra le fruit de ce que son âme aura
» souffert, et il en sera rassasié : car comme mon
» Serviteur est juste, dit le Seigneur, il justifiera par
» sa doctrine un grand nombre d'hommes, et il por-
» tera sur lui la peine due à leurs iniquités. C'est pour-
» quoi je lui donnerai pour partage une grande mul-
» titude de personnes, et il distribuera les dépouilles
» des forts; parce qu'il a livré son âme à la mort,
» et qu'il a été mis au nombre des scélérats; qu'il a
» porté les péchés de plusieurs, et qu'il a prié pour
» les violateurs de la loi. »

Peut-on être chrétien, et ne pas reconnoître dans ce portrait, Jésus-Christ, Dieu et Homme? Car tout ce qui a été prédit de Jésus-Christ, son avénement, sa naissance, sa mort, sa résurrection, la glorification de son corps, sont comme autant de dénouemens de l'Ecriture, dit saint Augustin (*Ep.* 140.). Peut-on être chrétien, sans y voir ce Christ qui est *le bras du Seigneur ; ce cher Fils, dans le royaume duquel Dieu le Père nous a transférés, en nous rendant par sa lumière, dignes de participer au sort des Saints, et en nous retirant de la puissance des ténèbres?* Peut-on être chrétien, et n'y pas adorer *ce Fils qui nous a rachetés par son sang, et qui nous a acquis la rémission de nos offenses?*

C'est lui qui est le chef du corps de l'Eglise; c'est lui qui est le principe de la vie *et le premier-né*

d'entre les morts : afin qu'il ait la primauté en toutes choses... il a plu au Père de réconcilier par lui toutes choses avec soi, afin que par le sang qu'il a répandu sur la croix, la paix fût faite entre ce qui est dans le ciel, et ce qui est sur la terre. C'est enfin cette pierre que les Juifs ont rejetée en bâtissant, et qui a été mise dans la principale place de l'angle; et le salut ne peut venir que de lui seul : car il n'est point sous le ciel, d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés.

Or, comment pourrions-nous connoître tous ces grands et profonds mystères, si le Seigneur ne nous les avoit pas révélés dans les divines Ecritures?

Enfin, elles nous représentent encore Jésus-Christ réellement présent dans l'adorable Sacrement de nos autels. Elles nous apprennent que, sous les voiles impénétrables qui le couvrent, il y est ce *Dieu vraiment caché, ce Dieu d'Israël, ce Sauveur* qui a été si souvent annoncé aux hommes par les prophètes. Elles nous y montrent « cette nourriture qui demeure pour la vie » éternelle, et que le Fils de l'homme nous a donnée; » ce pain de Dieu descendu du ciel, et qui donne » la vie au monde; ce pain dont il est dit, que si » quelqu'un en mange, il vivra éternellement. »

Elles nous y présentent « la chair donnée pour la » vie du monde, cette chair et ce sang dont il est » écrit : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, » et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la » vie en vous; celui qui mange ma chair et qui boit » mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au » dernier jour; ma chair est véritablement viande, » et mon sang est véritablement breuvage : celui qui » mange ma chair et qui boit mon sang, demeure » en moi, et je demeure en lui. »

On peut dire encore que l'Ecriture sainte est l'image du Fils de Dieu réellement présent dans le Sacrement de l'autel; à cause des merveilleux rapports que les

Pères ont remarqués entre sa parole et le Sacrement de son corps. Ce Sacrement a été institué pour rendre Jésus-Christ réellement et substantiellement présent sur nos autels, et pour le distribuer ensuite aux fidèles; et le Fils de Dieu nous a laissé sa parole, pour étendre son corps mystique sur la terre. Sur nos autels, le corps de Jésus-Christ est immolé par un sacrifice non sanglant, pour continuer celui qu'il a offert pour nous sur la croix, et pour nous y offrir avec lui à son Père, comme des victimes qui lui sont unies: et la parole du Fils de Dieu nous est donnée dans les livres saints, pour faire de tous ceux qui s'en nourrissent, autant de victimes vivantes, par la destruction du vieil homme, et la production du nouveau. Dans l'Eucharistie, quoique nos yeux n'y voient que les espèces et apparences du pain et du vin, nous croyons cependant que *Jésus-Christ tout entier y est contenu véritablement, réellement et substantiellement*, sous les voiles de ce mystère. Ainsi, quoique les livres saints soient écrits d'un langage simple, et où il ne paroît rien de grand, on ne peut néanmoins douter qu'ils n'enferment de grands mystères sous cette écorce, et tous les trésors de la sagesse et de la science de Dieu. Dans l'Eucharistie, au lieu de s'arrêter au goût sensible que l'on trouve dans les espèces, on doit pénétrer jusqu'aux grâces intérieures et invisibles qu'elles renferment, et qu'elles communiquent aux personnes bien disposées. Dans la lecture de l'Ecriture sainte, au lieu de s'arrêter à la lueur des vérités surprenantes qu'elle nous montre, on doit penser à nourrir son esprit et son cœur de la doctrine salutaire qu'elle nous enseigne. S'il ne sert de rien de manger la chair du Sauveur, lorsqu'on ne la reçoit pas avec la piété et les saintes dispositions qu'elle demande; parce que, comme nous dit Jésus-Christ, *spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*: il sert peu aussi de lire souvent l'Ecriture sainte, si on ne la lit point avec

la piété et les sentimens que,lle exige; puisque, selon les Pères, elle doit être lue dans le même esprit qu'elle a été écrite.

L'Ecriture sainte est donc une image fidèle du Fils de Dieu, mais une image à laquelle on doit appliquer les expressions dont se sert Athanase, lorsqu'il parle du Fils comme l'image de Dieu son Père. Il est, dit ce saint docteur, une image bien différente de celles que font les hommes : car, quelque perfection qu'ils soient capables de leur donner, elles ne sont jamais ce qu'elles représentent : images toujours muettes, l'art ne pouvant leur donner la parole; images toujours mortes, il n'est pas au pouvoir des hommes de les animer. Mais le Fils de Dieu est une vraie et parfaite image de Dieu son Père, puisqu'il est Dieu comme lui; ce n'est point une image muette, puisqu'il est la parole substantielle du Père; ce n'est point une image morte, puisque le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et que *tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi de même. Imago ista non est falsa, quia veritas; non muta, quia verbum; non mortua, quia vita.*

C'est ainsi que l'Ecriture sainte est une image du Fils de Dieu, mais une image très-véritable et très-fidèle, puisqu'elle exprime si vivement ses grandeurs et ses perfections adorables : *non falsa, quia veritas;* cette image n'est point muette, puisqu'elle est sa propre parole, et qu'elle célèbre perpétuellement sa gloire : *non muta, quia verbum.* Enfin, ce n'est point une image morte, mais vivante et animée de son esprit, et qui communique une vie toute divine à ceux qui la lisent avec l'humilité et la docilité qu'elle exige : *non mortua, quia vita.* Son étude, dit saint Justin, *ne vous rendra ni poëtes, ni grands orateurs, ni grands philosophes; mais elle vous rendra immortels, et elle vous fera vivre d'une vie toute divine.*

Voilà comment on peut dire que l'Ecriture sainte est, non-seulement l'image par excellence du Père,

et qui en a l'autorité; mais aussi l'image du Fils, dont elle nous représente, comme un miroir fidèle, toutes les excellences et les perfections, et elle en possède la vérité. Ajoutons qu'elle est encore le sanctuaire auguste du Saint-Esprit.

C'est-là qu'il répand des lumières abondantes pour éclairer et conduire l'Eglise; elle y trouve des armes invincibles que ce divin Esprit y a renfermées pour la défendre contre ses ennemis; elle y voit la force des grâces et des richesses spirituelles dont il la pare et l'embellit; elle y admire les merveilleux secours que cet Esprit consolateur lui a promis pour la soutenir et la fortifier dans tous ses maux; elle y puise les remèdes puissans qu'il lui fournit pour la guérison des plaies et des maladies de ses chers enfans; elle en tire pour leur salut, les instrumens dont cet Esprit de vérité lui a confié le précieux dépôt. Enfin, c'est par l'Ecriture sainte, que le Saint-Esprit préside dans les assemblées de l'Eglise; qu'il éclaircit et résout ses doutes, et qu'il prononce ses oracles dans ses conciles. Voilà la raison de l'ordonnance et de la pratique des conciles, qui mettoient l'Ecriture sainte sur un tapis richement paré, et placé au milieu de la salle où se tenoit l'assemblée; pour avertir tous les Pères du concile, de la consulter avec respect dans les décisions qu'ils alloient prononcer: *Sancta et adoranda verba Scripturarum.*

C'est avec raison, dit saint Grégoire, pape (*in L. Reg. C.* 2. *Expos. Lib.* 2.), que l'Ecriture sainte est appelée le cœur et l'âme de Dieu, puisqu'elle nous découvre les plus profonds desseins de Dieu, et qu'elle nous représente d'une manière si vive et si animée, les prodiges de son amour envers les hommes. *Quid cor et animam Dei, nisi sacram ejus Scripturam accipimus? Quia ergo in sacro eloquio, consilia omnipotentis Dei agnoscimus; ibique amorem quo genus humanum dilexit invenimus; ipsum eloquium cor et anima ejus rationabiliter designant.* Saint Augustin

dit aussi que l'Ecriture sainte est le cœur de Dieu : *Cor Dei Scriptura ipsius* (*In psalm.* 21.). En faut-il davantage pour faire sentir quelle doit être la vénération et la soumission avec laquelle nous devons lire et étudier l'Ecriture sainte, que ce que nous venons de dire, en prouvant qu'elle est l'ouvrage du Père, l'image du Fils, le sanctuaire du Saint-Esprit ?

« C'est dans ces livres divins que se trouvent les » oracles qui communiquent la sagesse aux humbles, » dit saint Augustin (*Lib.* 13. *Confess. C.* 15.). Je ne » connois point de livres qui soient capables, comme » ceux-là, de détruire l'orgueil et d'abattre les ennemis » de Dieu, ajoute ce saint docteur. L'Ecriture sainte, » dit-il ailleurs dans le même ouvrage, est le fondement » de la foi. C'est un livre inaccessible à l'orgueil des » sages du siècle ; il ne se découvre qu'aux humbles » et aux petits. Il n'appartient point à l'homme de » juger ce que le Seigneur a porté à un si haut point » d'autorité : et bien loin de nous établir juges de ces » divins livres, d'où distille un miel céleste, et qui » brillent des clartés de la lumière éternelle de Dieu, » nous devons recevoir avec une soumission respec- » tueuse tout ce que nous y trouvons, et même ce » qu'ils ont d'impénétrable pour nous ; parce que nous » sommes assurés que ces choses-là même, qui sont » voilées à nos yeux, sont non-seulement vraies, mais » même énoncées comme elles devoient l'être. Il faut » que l'homme, quoique déjà spirituel, se borne à » pratiquer la loi, et qu'il n'aille pas jusqu'à s'en cons- » tituer juge. »

La lecture et l'étude de l'Ecriture sainte demandent donc un esprit pénétré de respect pour les grands mystères qu'elle renferme. Elle interdit toute curiosité profane, elle rejette cet esprit critique qui voudroit en juger comme des ouvrages écrits par les hommes. A Dieu ne plaise que nous examinions ce qu'elle nous dit, par les principes et les règles des autres sciences.

L'étude de l'Ecriture sainte ne doit avoir principalement en vue que notre sanctification, et le désir de pouvoir utilement travailler à celle de nos frères. Lisons-la, ainsi que nous en avertit saint Prosper : cherchons-y des lumières pour connoître ce que Dieu demande de nous, le bien qu'il nous commande, le mal qu'il nous défend, le chemin que nous devons suivre, ce que nous devons corriger en nous. Nous y apprendrons les remèdes que demandent nos maux, ce que nous devons corriger en nous, ce que nous devons travailler à acquérir et à augmenter en nous, ce que nous devons nous appliquer à y détruire. *Litterarum divinarum sacris meditationibus vacet (Sacerdos). In his se divinitùs illuminatus oblectet; ibi se totum velut in speculo quodam refulgente consideret; quod in se pravum deprehenderit, corrigat; quod rectum est, teneat; quod deforme, componat; quod pulchrum, excolat; quod sanum, servet; quod infirmum, assiduâ lectione corroboret (S. Prosper, seu Jul. Pom. de vitâ contemplat. Sacerd. L. 1. C. 8.).*

A Dieu ne plaise que la simplicité de ces livres divins nous en dégoûte : admirons-en la sagesse, qui, à une profondeur impénétrable aux plus grands esprits, joint une netteté, une clarté merveilleuse, quand il s'agit de nous enseigner ce que nous devons savoir pour être sauvés.

« Quant au style de l'Ecriture, dit saint Augustin » (*Ep.* 137), combien le Seigneur la rend-il accessible, » pour ainsi dire, à tout le monde; quoiqu'il s'y trouve » des profondeurs que peu d'esprits peuvent pénétrer? » Dans ce qu'elle dit clairement, il semble qu'elle parle » aux cœurs des plus simples aussi bien que des plus » éclairés; comme un ami qui ne cherche qu'à se faire » entendre à son ami, sans couvrir d'aucun nuage le » sens de ses paroles. Et même, dans ce qu'elle cache » sous des figures mystérieuses, elle n'emprunte point » ses expressions de ce qu'il y a de plus savant et de

» moins connu ; ce qui en pourroit éloigner les esprits
» qui ont moins de lumières et d'érudition, comme
» l'éclat et la magnificence des riches, fait que les pauvres
» n'osent les approcher. Dans ces endroits-là même,
» elle conserve une simplicité de style par où elle
» appelle tout le monde à elle, pour nous nourrir de
» la vérité qu'elle nous montre quelquefois à décou-
» vert, mais qu'elle nous cache aussi quelquefois, pour
» nous exercer.

» Ce que l'Ecriture sainte nous cache dans les pas-
» sages obscurs, n'est que ce qu'elle nous exprime clai-
» rement dans les autres ; mais, de peur que le peu
» que nous coûtent les vérités qu'elle nous apprend
» dans ceux-ci, ne nous en fasse perdre le goût, elle
» le reveille en couvrant ailleurs ces mêmes vérités
» d'une obscurité que nous ne saurions nous empêcher
» de vouloir percer ; et quand nous l'avons percée,
» ce qu'elle nous cachoit nous devient comme nouveau,
» quoique nous le sussions déjà ; et cette sorte de nou-
» veauté nous l'imprime davantage, et nous le fait
» mieux goûter. Ainsi l'Ecriture sainte, par ses en-
» seignemens salutaires, redresse les esprits qui s'égarent,
» nourrit et éclaire ceux qui manquent de lumière,
» et fait les délices de ceux qui en ont le plus. Il n'y
» a donc d'ennemis de cette céleste nourriture, que
» ceux qui sont, ou assez aveugles pour ne pas voir
» combien elle est salutaire, ou assez malades pour en
» avoir de l'éloignement et du dégoût. »

Nous devons donc travailler soigneusement, par notre respect, notre docilité, et la sainteté de nos dispositions lorsque nous la lisons, à mériter les avantages qu'elle nous offre ; nous devons craindre qu'elle ne nous condamne, si nous ne l'écoutons pas, si nous ne croyons pas que c'est Dieu qui nous parle lorsque nous la lisons. Rappelons-nous alors ce que nous en dit encore saint Augustin : *Scriptura sacra altitudine suâ superbos irridet, profunditate attentos tenet, veri-*

tate magnos pascit, affabilitate parvulos nutrit (*Lib.* 5. *de Genes. ad litt. C.* 13.).

De la Nécessité d'étudier l'Ecriture sainte.

ETUDIONS l'Ecriture sainte. Sans cette étude, quelle pourra être la vie, sur-tout des prêtres, auxquels s'adresse principalement cette réflexion de saint Jérôme : *quid potest esse vita, sine scientiâ Scripturarum, per quam ipse Christus cognoscitur?*

Etudions, lisons l'Ecriture sainte. Nous y trouverons des enseignemens pour toutes les vertus, des remèdes préparés pour toutes les maladies. *A Scripturâ unusquisque, tanquam ab officinâ medicinæ, oppositum infirmitati suæ medicamentum invenire poterit*, dit saint Basile (*Ep.* 1. *ad Greg. Naz.*). Elle a été écrite par l'Esprit saint, pour rendre l'homme heureux, en lui apprenant à soumettre ses passions, son esprit et son cœur, à la loi de Dieu. *Hâc ipsâ de causâ à Spiritu sancto conscripta est*, dit saint Augustin, *ut veluti ex communi quodam sanitatis fonte, omnes nobis ex hâc remedia propriis passionibus assumamus* (*Prolog. in Psalm.*).

C'est dans les saintes Ecritures qu'est dressée pour tous, et en la présence de tous, cette table spirituelle où nous est offerte la viande de la doctrine céleste pour la nourriture de notre esprit. C'est-là que nous trouvons un antidote contre le venin de nos péchés, un secours dans nos besoins, une ressource dans nos malheurs, un soulagement dans nos peines et nos travaux, une pleine sûreté dans nos périls. C'est-là, dit saint Ambroise, que chacun trouve de quoi guérir ses blessures, ou perfectionner son mérite. C'est dans l'Ecriture que nous sont présentés des mets délicieux au goût, solides pour la nourriture, pleins d'efficace et de vertu pour notre guérison, dit saint Bernard (*Serm.* 67. *in cantic.*).

C'est

C'est d'elle, comme d'un arsenal bien muni, que se tirent les armes dont nous avons besoin dans les combats continuels que nous devons soutenir contre la chair, le monde et le démon; pour pouvoir repousser les violens efforts de ces ennemis pleins de malice, et éviter leurs embûches, à l'exemple de notre chef Jésus-Christ, qui repoussa par trois passages de l'Ecriture, comme par autant de traits, la triple tentation du démon; pour nous apprendre qu'il n'y a point de tentation qui puisse nous vaincre, si nous allons au combat armés des oracles que nous aurons lus dans les livres saints. C'est l'Ecriture qui éclaire notre esprit: votre lumière, ô mon Dieu, dit le roi prophète, est un flambeau qui éclaire mes pas; elle luit dans le sentier où je marche : *lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis.*

L'Ecriture purifie nos affections, lorsqu'elle en découvre les souillures, et qu'elle les nettoie. Car, comme dit saint Augustin (*Serm. 6. de verb. Dom.*), *les divines Ecritures sont un miroir, qui ne nous trompe point par un faux jour.* Saint Léon dit la même chose (*Serm.* 11. *in Quadrag.*): *La miséricorde de Dieu a formé par un admirable artifice*, remarque ce saint docteur, *un miroir resplendissant de ses préceptes où l'homme peut voir son visage au naturel, et combien son âme est conforme ou peu ressemblante à l'image de Dieu.*

L'Ecriture sainte doit donc faire la principale occupation des prêtres, s'ils veulent se remplir de la science nécessaire aux conducteurs des âmes; et s'ils ont bien médité ce que saint Paul écrivoit à Timothée, et que nous avons déjà rapporté: *toute Ecriture inspirée de Dieu, est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour instruire dans la justice, etc.* Mais il est nécessaire d'observer que l'étude des livres saints ne peut être trop fréquente et trop assidue: car, *il en est de l'Ecriture sainte, comme des parfums,*

suivant la comparaison de saint Chrysostôme (*Hom.* 13. *in Gen.*); *plus ils sont broyés, plus ils répandent d'odeur : plus aussi on s'accoutume à lire et à méditer l'Ecriture, plus on y trouve de trésors cachés, et plus on y goûte de délices inexprimables.*

Laissons donc là ces ouvrages et ces livres où l'on ne nourrit la curiosité de l'homme, que de viandes en peinture; pour chercher ce que nous devons savoir, et enseigner aux autres, dans ces Ecrits sacrés dont la douceur est celle d'un miel tout céleste, et dont la lumière a pour principe, la lumière de Dieu même. *Omissis et repudiatis nugis theatricis et poëticis*, dit saint Augustin (*de verâ Relig. C.* 51.), *divinarum Scripturarum consideratione et tractatione pascamus animum atque potemus, vanæ curiositatis fame ac siti fessum et æstuantem, et inanibus phantasmatibus, tanquam pictis epulis, frustrà refici satiarique cupientem.*

N'oublions jamais, que le principal fonds de la véritable théologie, est la parole de Dieu : écoutons principalement celle qui nous est annoncée dans l'Evangile, par la bouche de la vérité même; écoutons avec la plus respectueuse attention, les adorables paroles de Jésus-Christ; tâchons d'en pénétrer tout le sens; lisons-les avec soin, méditons-les. Qui que vous soyez, vous qui voulez prêcher aux autres les vérités du salut, que le sommeil vous surprenne tenant en main les livres saints, dit saint Jérôme; que leurs pages sacrées reçoivent et soutiennent votre tête, lorsqu'elle tombera accablée de sommeil. Lisez souvent les divines pages du nouveau Testament; que ce livre sacré ne sorte jamais de vos mains, dit saint Grégoire.

L'Evangile est un trésor inépuisable, où nous trouvons tout ce qui peut remplir nos besoins : les martyrs y ont puisé leur invincible constance; les docteurs et les maîtres de la sagesse, leurs lumières; les infirmes dans la foi, une foi plus ferme et plus hardie à se manifester; les tièdes, un esprit de ferveur et de zèle; tous enfin y

apprennent à être modestes dans les prospérités, et patiens dans les malheurs; ils y trouvent quelles sont leurs obligations, quelle est la voie qui doit les conduire au ciel. C'est l'abrégé et comme le raccourci de toute la philosophie chrétienne : son auteur est le Fils unique, qui est dans le sein du Père ; sa matière est la loi de Dieu, loi toute pure qui convertit les âmes; sa fin est la béatitude éternelle. C'est un miroir qui ne séduit personne, qui ne flatte personne, dans lequel chacun se voit tel qu'il est : c'est-là que nous voyons nos beautés et nos laideurs, nos vices et nos vertus; combien nous avançons vers la perfection, et combien nous en sommes éloignés. Une vue attentive des vérités que nous enseigne l'Evangile, éclaire l'esprit, purifie le cœur, imprime dans l'âme de ceux qui les méditent, une crainte salutaire de l'enfer, et un désir ardent des biens éternels.

Enfin, tout ce que l'homme apprend ailleurs, dit saint Augustin, trouve dans les livres saints, sa condamnation, s'il est mauvais; ou y est contenu, s'il est utile et après que chacun y aura trouvé tout ce qu'il aura vu ailleurs d'utile, il y trouvera des choses qu'on ne peut trouver que dans l'admirable simplicité de ces divines Ecritures.

Si on nous demande encore, quand on doit cesser d'étudier l'Ecriture sainte, nous n'avons point d'autre réponse à faire que celle de saint Augustin (*Ep.* 137. *ad Volus.*). « La profondeur des saintes lettres est si » grande, dit-il, que quand je n'aurois fait autre chose, » depuis mon enfance jusqu'à la dernière vieillesse, » que de les étudier; quand j'aurois apporté à cette » étude beaucoup plus d'esprit que je n'en ai; quand » je m'y serois appliqué de toutes mes forces, et que » j'aurois eu tout le loisir nécessaire pour cela, j'y fe- » rois encore tous les jours de nouvelles découvertes. » Ce n'est pas qu'il soit si difficile d'arriver à ce qu'il » est nécessaire d'en savoir pour être sauvé; mais, après » même qu'on y a pénétré par la foi, jusqu'aux choses

» sans quoi il n'y a ni piété, ni bonne vie, il en reste
» encore tant à découvrir, et l'on trouve, à mesure
» qu'on avance, que les voiles et les figures mystérieuses
» qui les cachent sont en si grand nombre, et qu'il y a
» une si grande profondeur de sagesse, non-seulement
» dans les choses, mais dans les paroles qui les ex-
» priment, que les meilleurs esprits et les plus avides
» d'apprendre, et qui ont donné plus de temps à cette
» étude, éprouvent tous les jours la vérité de cette
» parole de la même Ecriture : *lorsque l'homme sera*
» *à la fin de ses recherches, il trouvera qu'il ne fait*
» *que commencer.* »

Telle a été la doctrine des Pères et des conciles. Tous ont recommandé, et principalement aux prêtres, la lecture continuelle de l'Ecriture sainte. *Nunquàm à manibus eorum* (*Sacerdotum*) *liber legis*, *hoc est*, *biblia*, *deponatur*, dit le concile de Cologne en 1536. *Quotidiè aliquid ex sacris bibliis legite*, dit le IV. concile de Milan. *Requiritur*, *præter vitæ puritatem*, *assidua in Scripturis exercitatio*, dit saint Basile. *Noctibus ac diebus*, *sine ullâ cessatione recenseto divinas Scripturas*, dit saint Ambroise. *Cum labore et diligentiâ effodite arcanos Scripturarum thesauros*, dit saint Chrysostôme. *Divinas Scripturas sæpiùs lege; imò nunquàm de manibus tuis sacra lectio deponatur: disce quod doceas*, dit saint Jérôme.

Etude continuelle de l'Ecriture sainte, à laquelle il ne sera jamais nécessaire d'exciter les prêtres, lorsqu'ils en comprendront bien tous les avantages; lorqu'ils seront bien convaincus que nous trouvons dans les divines Ecritures, un supplément à tous nos besoins. Sommes-nous incertains quelle route nous devons suivre? consultons les livres saints, et ils nous donneront la lumière nécessaire pour dissiper nos ténèbres, un guide sûr et fidèle pour le règlement de nos mœurs, et pour la conduite de la vie : à la lumière de ce flambeau qui nous éclaire, nous marcherons sans craindre

de nous égarer; *cui benefacitis attendentes, quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*, nous dit saint Pierre. Avons-nous reçu des plaies mortelles dans les combats qu'il nous a fallu soutenir? de quelque nature que soient nos maux, nous y trouverons des remèdes efficaces pour notre guérison. *C'est votre parole, ô Seigneur, qui guérit toutes choses*, dit le sage. C'est ce qui a fait dire à saint Chrysostôme, après saint Basile, qu'il n'y a point d'infirmité, point de passion, quelque déréglée qu'elle soit, qui ne trouve un remède prompt et assuré dans les saintes lettres : *nulla est in humanâ naturâ vel corporis vel animæ passio, quæ medicinam hîc accipere nequeat.* Aussi les Machabées, environnés de toutes parts et assiégés par leurs ennemis, se glorifient-ils d'avoir pour leur consolation les livres saints qui étoient entre leurs mains : *habentes solatio sanctos libros, qui sunt in manibus nostris.*

Livres saints, écrits pour former les sentimens et les mœurs de l'homme sur la règle de la vérité. Ils ne lui parlent que pour l'instruire, pour le rappeler et le soumettre à Dieu. Rien de si grand que l'idée qu'ils lui donnent partout de cet Être éternel et tout-puissant, juste, saint, miséricordieux, véritable dans ses paroles. Rien de plus propre à détacher l'homme de l'amour des créatures, que ce qu'ils lui découvrent de son origine et de sa dernière fin : ils lui apprennent qu'il est créé à l'image de Dieu même, destiné à vivre pour lui sur la terre, et à vivre éternellement avec lui et de lui dans le ciel. Ils humilient et terrassent notre orgueil, en nous montrant l'état malheureux où le péché nous a réduits, et d'où il ne peut sortir *sans la grâce de Dieu, méritée par Jésus-Christ.* Ils nous relèvent et nous consolent, en nous offrant une ressource infinie dans la miséricorde de Dieu, et dans la grâce du Rédempteur.

Est-il un seul vice que ces livres sacrés ne condamnent, une seule passion qu'ils favorisent, et à la-

quelle ils ne déclarent la guerre. On y voit une attention continuelle à réprimer tout ce qui est contre l'ordre. Il n'y a point de vertu dont ils ne donnent des préceptes, et dont ils ne présentent sur-tout de grands modèles.

Quelle simplicité de vie dans les patriarches! quelle frugalité! quel amour du travail au milieu des richesses! quel détachement de la terre! quelle foi aux promesses de Dieu! quelle fidélité à le suivre aux dépens de tout! Tel a été le caractère d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Quel mépris des grandeurs humaines! quel amour des humiliations et des souffrances! quel zèle et quelle douceur dans Moïse! quelle piété! quelle humilité dans David! quelle inviolable fidélité dans ce saint homme envers son roi, devenu son injuste et implacable persécuteur! la chasteté de Joseph, la clémence dont il use envers des frères dénaturés; un long gouvernement où sa sagesse lui conserve jusqu'à la fin, l'amour et la confiance du prince et de ses sujets, sans qu'il pense seulement à établir ses propres enfans. L'amour de la pauvreté dans les prophètes, leur esprit de pénitence, et cette intrépide fermeté à annoncer aux rois même les ordres du Seigneur; la patience de Job et de Tobie, dans les afflictions; la modestie d'Esther sur le trône; le courage invincible des Machabées, à la vue des plus horribles tourmens et de la mort; et une autre infinité d'autres exemples de vertu et de piété, que l'Ecriture sainte nous fournit, sont autant de leçons qui nous montrent ce que nous devons être pour plaire à Dieu. Nous y verrons encore, si nous voulons y faire une attention sérieuse, que parmi certaines vertus qui caractérisent les saints, dont ces livres divins nous donnent l'éloge, ils nous montrent dans tous une foi inébranlable, une entière défiance d'eux-mêmes, une parfaite confiance en Dieu et une ferme attente de son secours dans les plus grandes extrémités; une vive reconnoissance pour ses bienfaits et un amour sincère pour sa loi.

C'est ce qui a fait dire à Origène, que l'Ecriture sainte ressemble à la manne que le Seigneur donna aux Juifs; et que les âmes fidèles y trouvent de quoi rassasier tous leurs désirs, et pourvoir à tous leurs besoins: *manna verbi Dei reddet in ore tuo saporem quemcumque volueris.* Si nous y trouvons des remèdes efficaces à tous nos maux, nous y trouvons aussi des secours puissans pour repousser les attaques des ennemis de notre salut. C'est une tour mystérieuse, d'où pendent mille boucliers, pour armer les forts d'Israël; c'est une *table où le Seigneur nous a préparé une forte nourriture contre les attaques de nos ennemis;* et c'est, ainsi que nous l'avons déjà observé, ce que le Fils de Dieu a voulu nous apprendre, en ne repoussant les tentations de Satan, dans le désert, que par les paroles de l'Ecriture: *ut nos vincere crimina, Scripturarum præsidio, disceremus,* dit saint Ambroise. Mettons-y donc toute notre confiance, dit saint Grégoire; puisque tout ce que nous disent ces sacrés livres de la loi de Dieu, et tous les exemples des Saints qu'ils nous proposent à suivre, sont comme autant d'armes défensives qu'ils nous présentent pour triompher des efforts de nos ennemis: *quot illic præcepta, quot exempla justorum, tot etiam pectoris nostri munimina.* Effets admirables de la parole de Dieu, que saint Bernard a compris en peu de mots, quand il dit qu'elle nous purifie, qu'elle nous éclaire, qu'elle nous échauffe, *mundat, illuminat et calefacit.* Elle est encore, ajoute-t-il, un remède qui nous guérit, un aliment qui nourrit l'âme, un feu divin qui embrase le cœur, un glaive qui pare tous les coups que nous portent les ennemis de notre salut: *et cibus noster est, et gladius, et medicina.*

Est-il besoin d'autres motifs pour nous attacher à l'étude de l'Ecriture sainte, pour préférer cette étude à toutes les autres, et en faire notre occupation capitale? *sint castæ deliciæ meæ Scripturæ tuæ,* disoit

à Dieu saint Augustin. Tels doivent être les sentimens d'un prêtre. Que vos Ecritures, Seigneur, doit-il dire sans cesse avec ce saint docteur, que vos Ecritures soient toujours l'objet de mes plus chères délices; que je m'en nourrisse, que j'y boive à longs traits les eaux de la divine sagesse qu'elles m'offrent. Mon âme, éprise de la beauté de votre loi, vous demande la grâce de la contempler continuellement : *elle est la source des plus pures lumières, pour ceux qui l'étudient; elle donne de l'intelligence aux simples.* Que je soupire tous les momens de ma vie, ô mon Dieu, après le bonheur de l'accomplir; afin que j'apprenne dignement vos voies, à ceux que vous m'ordonnez de conduire à vous.

Et comment un prêtre pourra-t-il enseigner la voie du salut aux fidèles, s'il ne puise pas ses instructions dans la sainte Ecriture? Comment pourra-t-il servir de guide aux autres, s'il n'a pas appris des livres saints la route qu'il faut leur marquer?

« Afin qu'un pasteur puisse s'acquitter de tous ses » devoirs, dit saint Grégoire (*Past. p.* 2. *c.* 10.), il » doit s'appliquer tous les jours, avec soin, à la lec- » ture de l'Ecriture sainte; chercher, dans les aver- » tissemens salutaires que Dieu nous y donne, de quoi » réveiller en lui cette vigilance intérieure et cette » sage circonspection qui doit régler toute sa vie.

« Quand il s'agit d'établir et de prêcher l'unité de « l'Eglise, ajoute ce saint pape, il faut trouver des » docteurs fermes et éclairés, qui demeurent toujours » attachés aux vérités qu'ils ont puisées dans l'Ecri- » ture sainte, et qui par-là se rendent capables de » porter chez les infidèles l'arche de l'Eglise, en y » portant la connoissance des vérités et des mystères » qu'elle enseigne.

« Un pasteur doit être toujours appliqué à l'Ecri- » ture sainte, afin de n'avoir pas la confusion d'être » obligé, quand on lui expose quelque difficulté, d'en

» aller chercher la résolution, au lieu de la donner » sur-le-champ. » Il faut que les docteurs évangéliques méditent toujours dans leur cœur la parole de Dieu, pour ne causer aucun retardement, lorsqu'il sera nécessaire d'enseigner à l'heure même aux peuples, les choses dont ils seront obligés de les instruire. C'est pourquoi saint Paul recommandoit à Tite, *d'être fortement attaché à la parole de la vérité, afin d'être capable d'exhorter selon la saine doctrine, et de convaincre ceux qui la combattent.*

Hæc sunt duo pontificis officia, dit Origène (*Hom. 6. in Levitic.*), *ut aut à Deo discat legendo Scripturas divinas, et sæpiùs meditando; aut populum doceat : sed illa doceat quæ ipse à Deo didicerit, non ex proprio corde vel humano sensu, sed quæ Spiritus sanctus docet.*

Telle est la doctrine des Pères et des conciles, qui, d'un commun accord, lorsqu'ils ont parlé de l'Ecriture sainte, en ont recommandé la lecture et l'étude continuelle aux prêtres.

De la manière d'étudier l'Ecriture sainte.

Un prêtre qui étudie l'Ecriture sainte doit le faire d'une manière qui lui soit utile, et qui puisse contribuer à sa sanctification et au salut de ceux qu'il est chargé d'instruire. S'il ne s'applique à cette étude que par rapport à la critique, on ne voit pas quel fruit il pourra en retirer pour l'instruction des simples fidèles, qui ne demandent qu'à savoir ce qu'ils doivent faire pour être sauvés. Ceux qui n'approfondissent que les endroits les plus difficiles de l'Ecriture sainte, méritent qu'on les accuse de chercher plutôt à paroître savans, qu'à se rendre utiles. Ceux qui ne sont occupés qu'à feuilleter les ouvrages des interprètes, comme si l'on ne pouvoit rien entendre sans leur secours dans

l'Ecriture sainte, ne goûtent pas souvent, dans cette étude, ce qu'il y a de plus agréable et de plus utile. Ils doivent être attentifs à ne pas s'égarer inutilement dans des questions tout-à-fait éloignées du texte et de l'esprit des livres saints. On ne peut sur-tout trop leur recommander de ne consulter que les interprètes catholiques, qui n'admettent jamais la sainte Ecriture que selon le sens que tient et a tenu la sainte mère Eglise catholique, apostolique et romaine, à qui seule il appartient de juger du véritable sens et de la véritable interprétation des saintes Ecritures, et qui ne l'entendent ni ne l'interprètent jamais autrement que suivant le consentement unanime des saints Pères.

Enfin ceux qui, en étudiant les livres saints, ne font le principal sujet de leurs études que des choses absolument nécessaires à savoir, et dont l'utilité est manifeste, c'est-à-dire, des mystères de la foi, de la Religion chrétienne et des principes des mœurs; qui tâchent de s'en pénétrer, autant qu'ils le peuvent, par la méditation, par la prière, par les bonnes œuvres, et d'en remplir encore plus leur cœur que leur esprit; ceux-là, encore une fois, nous paroissent être les seuls qui s'appliquent à la véritable science des Ecritures, puisqu'ils travaillent à y acquérir une sagesse réelle et solide.

Pour parvenir à la véritable connoissance des divines Ecritures, c'est peu d'avoir la science des langues, et d'être munis de tous les secours humains, si l'onction du Saint-Esprit ne nous enseigne. Nous ne connoîtrons que la surface et l'écorce des Ecritures, si, par une prière humble et fervente, nous n'en demandons l'intelligence au *Père des lumières*, *de qui descend tout don parfait*. C'est pourquoi saint Jérôme, sur ces paroles de l'épître de saint Paul aux Galates: *je vous déclare que l'Evangile que je vous ai prêché, n'a rien de l'homme*, s'explique en ces termes: « Marcion, Basilide et tous les autres hérétiques,

» n'ont pas l'Evangile de Dieu, parce qu'ils n'ont pas » le Saint-Esprit, sans lequel l'Evangile qu'on en- » seigne devient tout humain. Gardons-nous de croire » que l'Evangile consiste simplement dans les pa- » roles écrites, mais pensons qu'il est bien plutôt dans » le sens; sachons qu'il n'est pas dans la surface et l'é- » corce, mais dans la moelle et dans l'esprit. » Ainsi, selon la doctrine de ce Père, ceux qui lisent l'Evangile sans être conduits par l'Esprit de Dieu, sans être animés de l'esprit de Jésus-Christ, quand même ils raviroient d'admiration leurs auditeurs, par l'élégance et la sublimité de leurs discours, se perdront enfin dans la vanité de leurs pensées toutes humaines, auxquelles ils font servir la parole de Dieu, et ils ne prêcheront qu'un Evangile tout humain, dès que Jésus-Christ ne parlera point avec eux. Vouloir annoncer aux autres cette bonne parole, avant que de l'avoir entendue dans la prière, c'est vouloir répandre avant que d'être rempli, dit saint Bernard, c'est parler avant que d'avoir écouté, c'est enseigner ce qu'on n'a point appris.

Pour étudier saintement et utilement l'Ecriture sainte, il faut « avant tout, dit saint Augustin, que la crainte » de Dieu nous tourne entièrement vers lui, pour » nous mettre en état de connoître sa volonté, et ce » qu'il nous ordonne de chercher ou de fuir. Il faut » que la piété nous rende dociles et disposés à ne » point rejeter la vérité, à ne point contredire ces » livres saints, soit que nous les entendions, lors- » qu'ils attaquent quelqu'un de nos défauts, soit que » nous ne les entendions pas. En sorte que, quoi » qu'ils nous disent, nous devons toujours croire être » bien persuadés que tout ce qui y est écrit, est in- » finiment meilleur et plus vrai, quelle que soit l'obs- » curité que nous y trouvions, que tout ce que nous » pouvons penser ou discerner par nous-mêmes. »

Du défaut de cette disposition vient la différence de

sentimens qu'on ne voit que trop souvent entre quelques théologiens, sur des points même de foi et de morale, les plus clairement expliqués dans l'Ecriture. De là cette licence que se donnent plusieurs, de préférer leur sens particulier à celui de l'Ecriture, de la détourner même à des sens forcés, lorsque, prise dans son sens propre et naturel, elle est contraire à leurs systêmes, à leurs erreurs et à leurs passions. De là cette impie liberté d'entendre et d'interpréter à sa fantaisie le texte sacré; en sorte qu'il n'y a point d'opinion, favorable à la cupidité, à laquelle on ne l'accommode.

N'oublions donc jamais que c'est la vérité qu'il faut chercher dans la sainte Ecriture, et qu'elle doit être lue dans le même esprit qu'elle a été donnée. Cherchons-y Jésus-Christ; si nous ne l'y trouvons pas, nous n'entendons point ces livres saints: *quidquid illarum Scripturarum est, Christum sonat*, dit saint Augustin (*Tract. 2. in Ep. 1. Joan.*). *Quidquid dubitationis habet homo in animo*, ajoute ce saint docteur (*Enarr. in Ps.* 96.) *auditis Scripturis Dei, à Christo non recedat: cùm ei fuerit illis verbis Christus revelatus, intelligat se intellexisse: antequàm autem perveniat ad Christi intellectum, non se præsumat intellexisse: finis enim legis Christus est, ad justitiam omni credenti.*

Prions, avec ce grand saint, *le Père des miséricordes, de nous faire entrer dans l'intérieur des mystères que ces livres saints enferment;* de nous enflammer *des ardeurs qu'excitoit en lui la lecture de ces admirables paroles qu'il souhaitoit de faire entendre à toute la terre.* La doctrine de l'Esprit saint, dit saint Bernard, ne nous a point été donnée pour exercer notre curiosité, mais pour nous embraser de l'amour divin: *doctrina spiritûs, non curiositatem acuit, sed charitatem accendit.*

Tel étoit l'avertissement que donnoit au jeune clergé, qu'il étoit chargé d'instruire, un célèbre théologien du douzième siècle : *cùm legitis Scripturas divinas*, disoit-il à ses disciples, *solerter expendite quid ibi dictum sit, ad excitandum in vobis amorem Dei, quid ad contemptum sæculi, quid ad cavendas insidias inimici, quid ad bonos affectus nutriendos, et prava desideria extinguenda valeat, et quid citiùs cor per compunctionis ardorem accendat.*

Et en effet, comme le remarque saint Augustin (*L.* 1. *de doctr. Christ. cap.* 35.), « l'amour de Dieu » et du prochain est la fin de tout ce qui est contenu » dans l'Ecriture, et la plénitude de la loi. Tous ceux » qui se plaisent à étudier les divines Ecritures, ajoute » ce saint docteur (*Ibid. l.* 2. *c.* 7.), savent bien qu'ils » ne trouveront autre chose, sinon qu'il faut aimer Dieu » pour l'amour de lui-même, et le prochain pour l'a- » mour de Dieu ; qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur, » de toute son âme, de tout son esprit, et le prochain » comme soi-même : c'est-à-dire, que tout l'amour » que nous avons pour le prochain et pour nous- » mêmes, doit se rapporter à Dieu. »

Un des grands avantages que nous procurera encore la lecture de l'Ecriture sainte, lorsque nous l'étudierons dans le désir sincère d'en retirer tout le fruit que nous devons en attendre, est la connoissance de nous-mêmes. Cherchons-y la vérité, non-seulement en général et pour les autres, mais principalement pour notre propre sanctification ; cherchons-y tout ce qu'il y aura à corriger dans notre vie et dans nos mœurs. Servons-nous de l'Ecriture, comme d'un miroir qui nous fasse voir nos défauts : nous y trouverons, si nous l'étudions dans le désir sincère d'être instruits, et la connoissance de nos maux, et quels en seront les remèdes ; nous y trouverons les vrais et uniques préservatifs contre ceux que nous aurons à

craindre; nous serons forcés d'y voir ce qu'il y aura de bien ou de mal en nous. Celui qui cherche à connoître la loi de Dieu, sera rempli de son intelligence, dit le Saint-Esprit: *qui quærit legem, replebitur ab eâ.* Aussi le prophète-roi disoit-il au Seigneur: « j'ai » toujours devant les yeux vos commandemens, et » c'est par-là que vous m'avez rendu plus éclairé que » mes ennemis. Je m'applique continuellement à mé- » diter votre loi, et je puise, dans cette méditation, » plus de lumières que tous les maîtres n'ont pu m'en » donner. Je suis devenu plus prudent que les vieil- » lards d'une expérience consommée, parce que j'ai » recherché vos ordonnances. »

Les livres sacrés nous apprendront, dit saint Augustin (*De Doctr. Christ.*), combien nous sommes *embarrassés dans l'amour du siècle, et éloignés de ce parfait amour de Dieu et du prochain, que l'Ecriture nous prescrit.* En nous montrant *la proximité de la mort*, ils nous inspireront *la crainte* qui doit nous rappeler *le souvenir du jugement de Dieu;* et en nous *contraignant de verser des larmes sur nos misères, ils nous apprendront à ne pas présumer, mais à gémir; c'est par ces gémissemens et par des prières ferventes, que nous obtiendrons d'être consolés par les secours célestes, pour ne point succomber au désespoir.* Ces sentimens, en nous *détachant de la joie mortelle que nous trouvions dans les choses passagères*, en nous *détachant* de ce monde, formeront en nous *ce désir et cette fin de la justice*, qui fait le *bonheur* de l'homme, *et tourneront entièrement notre cœur vers les biens éternels.*

Or, plus notre amour pour la justice sera ardent, plus aussi nous connoîtrons, plus nous goûterons les règles immuables dont les saintes lettres nous instruisent. Ce qui doit nous convaincre que la pureté du cœur et la sainteté de notre vie sont des moyens nécessaires pour entrer et pour nous avancer dans l'in-

telligence des saintes lettres : *ad Scripturarum indaginem, verumque intellectum*, dit saint Athanase (*de Incarn. Verb.*), *opus est vitâ probâ, animo puro, et virtute quæ secundùm Christum est. Accedit hùc*, dit saint Basile (*in Is. Proph.*), *quòd vitæ quoque puritas requiritur, ut ad moralis virtutis exercitationem pertineat, quod in Scripturis obvolutum est, dijudicare.* L'Ecriture sainte, dit saint Augustin (*in Ps.* 119), *non intrat in cor ejus, in quo non est opus ejus. Ille tenet*, dit encore ce saint docteur (*Serm.* 29. *de temp.*), *et quod patet, et quod latet, in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus.*

Voilà ce que nous devons chercher dans l'étude de la sainte Ecriture : nous devons la lire avec foi, avec humilité. Malheur à ceux qui ne s'appliquent à cette étude, que pour y rechercher des questions et des difficultés de critique, plus propres à la dispute, qu'à édifier les fidèles, tandis qu'ils négligent la vraie sagesse cachée dans ces livres divins, et dont la connoissance ne s'accorde qu'à la prière et à la méditation. Malheur à ceux qui ne veulent étudier la parole de Dieu que pour une vaine montre de science; qui y dédaignent tout ce qui contribueroit à leur sanctification et à celle des autres, qui n'y cherchent point à *fonder par la foi l'édifice de Dieu.*

Si Scripturæ lectioni incumbas, cave ne ea, quæ ad fastum et elegantiam tantùm pertinent sermonis, persequaris, dit saint Ephrem (*de rect. viv. rat.*), *et eò usque duntaxat tuum extendatur studium, ne spiritus arrogantiæ cor tuum feriat : verùm instar sapientis apiculæ mel ex floribus sibi colligentis, fructum ex iis quæ legis, pro animi medelâ desumito.*

« Il est du devoir de celui qui veut pénétrer bien » avant dans l'intelligence des saintes Ecritures, de » commencer par les lire en entier; pour les con-

» noître du moins, par cette lecture, si l'on ne peut » pas encore les comprendre. » C'est la première chose que demande saint Augustin, de celui qui veut s'appliquer à l'étude de ces saints livres (*Lib.* 2. *de Doctr. Christ. c.* 8.). La seconde chose qu'exige de lui ce saint docteur, c'est de *les lire, afin d'en remplir sa mémoire.* Si les jeunes ecclésiastiques suivoient cette règle, et apprenoient exactement par cœur tous les jours quelques versets de l'Ecriture, ils y trouveroient un fonds inépuisable d'instructions saintes et salutaires pour la consolation et le salut des fidèles, lorsqu'ils seroient ensuite chargés d'annoncer aux peuples la parole de Dieu.

La troisième chose que saint Augustin (*ibid.*) exige de ceux qui veulent étudier avec fruit l'Ecriture sainte, est, avant que de vouloir en pénétrer des points plus difficiles ou moins utiles, d'apprendre et d'*approfondir, avec le plus de soin et d'application qu'il est possible, les vérités qui y sont clairement expliquées*, et les plus nécessaires; c'est-à-dire, celles *qui regardent la foi et les mœurs*, ce qu'on doit croire et ce qu'il faut faire: *plus on a de pénétration*, ajoute ce Père, *et plus on découvre. Dans les choses qui sont mises avec évidence dans ces divins livres, on trouve tout ce qui concerne la foi et les mœurs.*

De cette règle du saint docteur, il s'ensuit qu'on peut d'abord entreprendre la lecture de l'Ecriture sans le secours d'un interprète; et que cette première étude suffit pour nous donner l'intelligence des principes de la foi et des préceptes des mœurs, au moins des principaux. Les Israélites ont bien entendu Moïse et les prophètes sans interprètes; la multitude du peuple qui suivoit Jésus-Christ, comprit bien les vérités qu'il annonçoit, sans autre secours que celui de sa parole. Ceux à qui les apôtres parloient ou écrivoient, ont bien pu de même, sans autre secours, comprendre le sens de leurs discours et de leurs lettres: pourquoi donc trouvera t-on

trouvera-t-on étrange qu'un théologien les entende aujourd'hui, lorsqu'ils disent encore les mêmes choses? à moins qu'on ne veuille, par une prétention bizarre et impie, que le Saint-Esprit ait si peu réussi à enseigner sa doctrine aux hommes, que lors même qu'il a voulu leur parler *le plus clairement*, ainsi que s'exprime saint Augustin, il n'ait pu se faire entendre sans interprète.

D'ailleurs, si l'on s'accoutume à ne lire presque jamais l'Ecriture sainte qu'avec le secours d'un interprète, il est à craindre qu'on n'écoute bien moins l'Ecriture que l'interprète qu'on consulte, et qu'on ne goûte point assez la douceur de la parole de Dieu, en s'appliquant à se remplir beaucoup plus du sens de son interprète, que de celui de l'Ecriture.

« Après s'être, pour ainsi dire, familiarisé avec le » langage des divines Ecritures, dit toujours saint Au- » gustin, il faut passer à la discussion et à l'éclair- » cissement des choses obscures, en tirant, des lo- » cutions aisées à entendre, des exemples pour dé- » couvrir celles qui ne le sont pas, et en faisant servir » des témoignages certains, pour lever les doutes qu'on » pourroit avoir sur les sentimens qui le paroîtroient » moins. » La mémoire aide beaucoup pour y réussir.

« L'Ecriture sainte, dit saint Grégoire (*Mor. in Job. l.* 20.), est incomparablement au-dessus de toute » autre doctrine, non-seulement en ce qu'elle n'an- » nonce que des choses vraies, qu'elle nous appelle » à une patrie toute céleste, qu'elle change le cœur » de ceux qui la lisent, en les détachant des désirs » terrestres pour les porter aux désirs du ciel; qu'en » même temps que, par son obscurité, elle exerce » les intelligens et les parfaits, elle flatte et elle con- » sole, par sa douceur, les imparfaits et les foibles; » qu'elle n'est, ni assez obscure, pour que l'on doive » s'éloigner de la lire, ni assez facile à entendre pour » qu'on doive la mépriser; que plus on se la rend

» familière, moins on en a de dégoût; et plus on la » médite, plus on la chérit; qu'elle aide notre âme » par la simplicité de ses paroles, et l'élève par la su- » blimité des sens qui s'y trouvent renfermés; qu'elle » semble croître et s'élever, à proportion que ceux » qui la lisent s'élèvent et croissent en intelligence; » en sorte que les plus ignorans et les moins spiri- » tuels y entendent quelque chose, et que les savans » la trouvent toujours nouvelle: l'Ecriture, dis-je, » surpasse toute autre doctrine, non-seulement par » la solidité et l'excellence des choses qu'elle contient, » mais encore par la manière admirable dont elle s'ex- » prime. » Car, par les mêmes paroles dont elle se sert pour décrire simplement une histoire, elle découvre un mystère; en racontant des choses passées, elle en prédit de futures; et, sans rien changer dans l'ordre et la suite de son discours, elle rapporte ce qui a été fait, et marque ce qui doit se faire.

DES différens Sens de l'Ecriture sainte.

LES théologiens distinguent plusieurs sens de l'Ecriture sainte, savoir: 1. le sens littéral ou historique; et ce sens est ou propre, ou métaphorique. 2. Le sens mystique ou spirituel; et ce dernier est ou allégorique, ou moral, ou anagogique.

Le sens *littéral* ou *historique*, est celui que les termes mêmes expriment, soit qu'on les prenne proprement ou improprement. Le sens *propre* est celui que donnent les termes mêmes proprement pris, c'est-à-dire, dans leur signification particulière, et qui leur est directement affectée. Cette proposition, par exemple, *Abraham a eu deux fils*, doit être entendue dans un sens propre. Le sens *métaphorique* est celui que l'on donne aux termes qui ont une signification figurée. Cette proposition, par exemple, *Jésus-Christ est as-*

sis à la droite de Dieu, doit être entendue dans un sens métaphorique. Elle ne dit pas que Dieu ait une main droite, mais le Saint-Esprit se sert de cette expression figurée, pour nous faire comprendre que Jésus-Christ, comme Dieu, est dans le ciel égal en puissance à Dieu son Père; et que, comme homme, il est élevé, par la grandeur de sa gloire et de sa puissance, au-dessus de toutes les créatures, *toute puissance lui ayant été donnée dans le ciel et sur la terre.*

Saint Augustin dit que, dans l'Ecriture sainte, une même proposition peut avoir plusieurs significations littérales. Par exemple, saint Jean l'évangéliste (*C.* 19. *v.* 36.) applique à Jésus-Christ, ce qui étoit ordonné aux Juifs, sur l'agneau pascal (*Exod.* 12. *v.* 46.): *vous ne lui briserez aucun de ses os.* Saint Matthieu (2. 15.) entend de ce divin Sauveur, ce qui est dit dans le prophète Osée (11. 1.), *j'ai fait revenir mon Fils d'Egypte.* Il est nécessaire d'observer ici que, lorsque le sens littéral, direct et immédiat du texte de l'Ecriture, regarde Jésus-Christ, tel qu'est celui de ces paroles du prophète Isaïe (7. 24.): *voici qu'une Vierge concevra et enfantera un Fils, qui sera appelé Emmanuel, c'est-à-dire, Dieu avec nous;* il est dangereux de vouloir en détourner ce sens, pour l'appliquer à un autre.

Le sens mystique ou spirituel est celui que marquent, non les paroles du texte, mais les choses signifiées par ces paroles: et c'est une chose particulière à la sainte Ecriture, de se servir non-seulement des paroles, mais encore des choses même, pour en signifier d'autres.

On distingue ordinairement trois sortes de sens mystiques, savoir: le sens allégorique, le sens moral, que les théologiens appellent encore *tropologicus*, et le sens anagogique.

Le sens est allégorique, lorsque les paroles du texte sacré, outre le sens littéral qu'elles ont, signi-

fient encore immédiatement quelqu'autre chose. C'est en ce sens qu'on entend, dans l'ancien Testament, tout ce qui y annonce les mystères de la nouvelle alliance; tout ce qui y représente principalement Jésus-Christ et son Eglise. Ainsi, l'on trouve dans Isaac, portant sur ses épaules le bois sur lequel il devoit être immolé, la figure de Jésus-Christ portant sa croix sur le Calvaire.

Le sens du texte sacré est moral, lorsque les paroles ou les faits sont destinés à signifier quelque chose qui regarde les mœurs. C'est en ce sens que ces paroles du livre du Deutéronome: *non alligabis os bovi trituranti*, sont appliquées, par saint Paul, au droit que ceux qui *annoncent l'Evangile*, ont de *vivre de l'Evangile.*

Enfin, le sens du texte de l'Ecriture est anagogique, lorsque ses paroles ou les faits qui y sont rapportés, élèvent l'âme aux pensées qui regardent le ciel, et à la vie éternelle. C'est en ce sens que saint Paul applique aux menaces que le Seigneur fait aux méchans qui *endurcissent leurs cœurs*, de les exclure du ciel, ces paroles du psalmiste: *quibus juravi in irâ meâ, si introibunt in requiem meam* (*Ps.* 94.), lesquelles menaçoient les Juifs incrédules et rebelles, de n'entrer jamais dans la terre promise.

Pour aider la mémoire des commençans, on a exprimé, par les deux vers suivans, tous les sens de l'Ecriture sainte, dont nous venons de donner l'explication.

Littera gesta docet; quid credas, allegoria:
Moralis, quid agas; quid speres, anagogia.

RÈGLES pour la Lecture et l'Etude de l'Ecriture sainte.

Nous ajouterons à tout ce que nous avons dit sur la lecture et l'étude de l'Ecriture sainte, les règles suivantes, dont l'importance a été reconnue par les docteurs de l'Eglise, et que nous prendrons principalement dans les ouvrages de saint Augustin.

REGLE I. Que personne n'apporte à la lecture et à l'étude des livres saints un esprit curieux, critique et orgueilleux. On ne peut entreprendre ce travail que dans les dispositions d'un esprit humble, docile, soumis; qui connoît, qui aime, qui respecte la Religion et sa doctrine; qui ne cherche que la vérité; qui n'a d'autre objet que son salut, et celui des personnes qu'il est chargé d'instruire.

REGLE II. On doit, autant qu'il est possible, chercher l'intelligence de l'Ecriture sainte, dans l'Ecriture sainte même, en comparant les endroits que l'on n'entend pas, avec d'autres que l'on comprend; le nouveau Testament avec l'ancien; ce qui est obscur avec ce qui est clair; les choses présentes avec les choses passées. C'est ce que nous enseigne saint Augustin (*L. 3. de Doctr. Christ.* 26).

RÈGLE III. Celui qui veut s'appliquer à l'étude de l'Ecriture sainte, d'une manière à entendre ce qu'il y lit, doit examiner attentivement les choses qui y sont écrites, quels sont ceux qui les ont écrites, et en quelles circonstances ils ont parlé. Choisissons sur-tout, ajoute saint Augustin (*L. 2. de Gen. ad lit. c.* 21.), ce qu'il est certain qu'ont pensé les écrivains sacrés; que si nous ne le pouvons découvrir, tenons-nous-en à ce qui n'est point contraire aux circonstances dans les-

quelles ils ont parlé, et qui s'accorde avec la foi catholique.

RÈGLE IV. On ne doit jamais abandonner le sens littéral, à moins qu'on n'y soit forcé par quelque raison et cause qui y oblige évidemment. Nos saints livres seroient bientôt corrompus et falsifiés, s'il étoit permis à chacun d'abandonner le sens littéral de l'Ecriture, pour s'en tenir au sens figuré et allégorique.

RÈGLE V. Dans toutes les allégories, dit saint Augustin (*in Ps.* 8.), on doit examiner avec attention, quelle est la conformité de l'endroit que l'on explique, avec celui dont on veut se servir pour le faire entendre.

RÈGLE VI. On ne peut *sans impudence*, dit ce Père (*Ep.* 93.), expliquer en faveur d'un sentiment qu'on soutient, un passage manifestement allégorique, à moins d'en avoir de clairs et de formels, qui favorisent le sens qu'on voudroit donner aux passages qui sont obscurs.

RÈGLE VII. Dans les saintes Ecritures, tout ce qui ne peut se rapporter, ou aux vérités de la foi ou à la pureté des mœurs, est nécessairement figuré (*S. Aug. L.* 3. *de Doctr. Christ. c.* 10.).

RÈGLE VIII. Tout ce qu'il y a dans les faits ou dans les maximes de l'Ecriture, venant de Dieu ou des Saints, qui paroît trop austère et trop dur, sert à détruire le règne de la cupidité. Quand cela est clair et évident, il ne faut point le rapporter à autre chose, comme s'il n'étoit dit que par figure (*Ibid. c.* 11.).

RÈGLE IX. A l'égard des actions et des paroles que l'Ecriture nous rapporte de Dieu ou des hommes dont elle loue la sainteté, et que les ignorans prennent pour des crimes, ce sont autant de figures qui cachent des mystères à développer, et qu'il faut tirer de des-

sous leurs écorces, pour en nourrir la charité. Pour peu qu'on ait de sagesse, on ne croira jamais que celle qui parfuma les pieds de Jésus-Christ, le fit de la manière dont en usent habituellement, dans leurs banquets détestables, ces hommes livrés à l'impureté, qui nous font horreur. « Ainsi, ce qui souvent, dans les » autres, seroit un crime, est la figure de quelque » grand mystère, en Dieu ou dans un prophète. L'al- » liance que les méchans font avec une prostituée, » est bien différente de celle que fit Osée, et qu'on » lit dans sa prophétie. Il faut donc faire beaucoup » d'attention à ce qui convient aux lieux, aux temps » et aux personnes (*Ibid.*). »

RÈGLE X. Saint Augustin nous donne encore cette règle (*Ibid. c.* 16.). « Si une locution est un pré- » cepte qui défend quelque crime, ou qui commande » quelque vertu, elle n'est point figurée. Mais, s'il pa- » roît qu'elle commande le mal et qu'elle défende » le bien, alors il y a de la figure. Par exemple, lors- » que saint Paul nous dit: *si votre ennemi a faim*, » *donnez-lui à manger; s'il a soif*, *donnez-lui à* » *boire;* il est évident que cet apôtre veut que nous » fassions une bonne action. Mais à l'égard de ce qui » suit: *car*, *si vous en usez ainsi*, *vous assemble-* » *rez des charbons de feu sur sa tête;* on ne doit » pas penser que saint Paul nous recommande une » action de haine et de vengeance. Il y a donc là » une figure qui doit nous faire comprendre que ces » *charbons ardens* sont les gémissemens et les re- » grets enflammés de la pénitence, lesquels purifient » et guérissent l'orgueil de celui qui s'afflige d'avoir » été l'ennemi d'un homme dont il a reçu du soula- » gement dans ses besoins et dans ses misères. Pareil- » ment, lorsque le Seigneur nous dit encore ailleurs: » *celui qui aime sa vie*, *la perdra;* il ne faut pas » croire qu'il nous défende de conserver notre vie;

» mais ces paroles, qu'il *perde sa vie*, expriment une
» figure, c'est-à-dire, qu'il renonce à l'usage criminel
» et déréglé qu'il en fait maintenant, et qui le tient
» courbé vers les biens de la terre, en l'empêchant
» d'aspirer à ceux de l'éternité. »

RÈGLE XI. Celui qui croit voir, dans les livres saints, quelque chose d'incroyable, ne peut, sans crime, accuser l'écrivain sacré d'erreur et de mensonge; mais il doit n'attribuer son erreur qu'au défaut de ses lumières. « Les livres canoniques, dit saint Augustin
» (*Ep.* 82.), sont les seuls que je révère, jusqu'au
» point de croire que ceux qui en sont les auteurs
» ne se sont mépris en rien. Ainsi, quand je trouve
» quelque endroit de ces livres qui me paroît con-
» traire à la vérité, je ne puis croire autre chose,
» sinon, ou que l'exemplaire est fautif en cet endroit,
» ou que le traducteur n'a pas bien pris le sens, ou
» que je n'entends pas ce que je lis. On ne peut lire
» aucun livre, ajoute-t-il, avec autant de déférence
» que ceux des prophètes et des apôtres, qu'on ne sau-
» roit, sans crime, soupçonner de la moindre erreur. »

RÈGLE XII. Ce saint docteur nous apprend encore (*Ep.* 95.), quelle doit être notre réserve à ne pas expliquer témérairement les endroits difficiles des divines Ecritures. « N'y trouvons-nous pas, dit-il, beaucoup de
» choses où nous ne faisons que chercher ce qu'on
» doit croire, sans pouvoir nous déterminer à un sen-
» timent certain? Cependant il vaut beaucoup mieux
» se tenir dans cette réserve, et demeurer dans nos
» doutes, quelque peine qu'ils nous fassent, que de
» prononcer témérairement sur les choses que nous ne
» voyons pas assez clairement. »

RÈGLE XIII. « Apprenez, dit-il à Maxime, à vous
» soumettre à ce que vous n'entendez pas encore dans
» les saintes Ecritures, et à ce que les ignorans y trou-

» vent d'absurde, et qui paroît se contredire; sans vous » opiniâtrer à disputer contre, ni préférer vos pensées » au sens de ces divins livres : mais cédant à leur au- » torité, attendant avec patience que vous soyez capa- » ble d'entendre, et pratiquant en cela cette douceur » d'esprit que la crainte et la piété auront produite en » vous; plutôt que de vous révolter, par un effet de » votre première fierté, contre ce que l'obscurité de » l'Ecriture vous cache. »

« Lorsque vous ne pouvez en pénétrer le sens, dit » ce grand saint à Valentin (*Ep.* 214.), que votre » foi supplée à ce qui manque à l'intelligence, et qu'elle » vous fasse croire sur l'autorité des saintes Ecritures. » Dieu a voulu, dit-il (*Ep.* 149.), qu'il s'y trouvât » des obscurités pour nous exercer. »

RÈGLE XIV. « Mais sur-tout, dit-il (*Serm.* 51. *de* » *concord. Matth. et Luc.*), apprenez à ne vous point » troubler, à cause de ce que vous ne pourrez com- » prendre dans l'Ecriture, et à ne vous point enfler » de ce que vous y aurez compris. Respectez ce que » vous n'entendrez pas; et attendez avec soumission, » qu'il plaise à Dieu de vous le développer, en em- » brassant avec amour ce qu'il lui aura plu de vous » faire entendre. »

RÈGLE XV. Il y a plusieurs faits dans l'Ecriture, qui sont rapportés par anticipation, avant d'autres qui les ont précédés. Par exemple, saint Matthieu (*C.* 26.) observe que Jésus-Christ dit à ses apôtres : *Je vous dis que je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, etc.* après qu'ils eurent *tous bu son sang qu'il venoit de leur donner :* et saint Luc (*C.* 22.) place les mêmes paroles avant qu'il leur eût donné son corps.

RÈGLE XVI. Les livres saints nous parlent quelquefois des choses futures, ou qui ne sont encore qu'en espérance, comme si elles étoient présentes ou déjà

arrivées. C'est ce que nous devons remarquer dans cette prophétie d'Isaïe sur la naissance du Messie : *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis.* Saint Augustin nous dit que ce n'est point sans raison que l'Ecriture s'exprime ainsi : *non sine causâ*, dit-il (*Serm.* 22. *in Psalm.* 67. *v.* 3.), *non sine causâ, quæ futura sunt, tanquam transacta dicuntur : Deo enim sic certa sunt, ut jam pro factis habeantur.*

RÈGLE XVII. L'Ecriture parle souvent d'une partie, comme du tout. Par exemple, dit saint Augustin (*Ep.* 149.) « dans le commencement de l'Epître de » saint Paul aux Corinthiens (*C.* 1 *v.* 4. 5.), cet apôtre » les loue tous, comme s'ils eussent tous mérité d'être » loués, quoiqu'il n'y en eût que quelques-uns qui » le méritassent; et peu après (*v.* 11.) il les blâme » tous, comme s'ils eussent tous été coupables, quoiqu'il » n'y en eût que quelques-uns qui le fussent. Quand on a » pris garde à cette manière de parler des Ecritures, qui se » trouve répandue dans tous les livres sacrés, on accorde » sans peine bien des choses qui paroissent se con- » tredire. » Ainsi le mot *tous*, lorsque l'Ecriture parle d'un peuple, par exemple, ou à tout un peuple, ne signifie pas toujours qu'elle parle de tous ou à tous sans exception : souvent le discours s'adresse à tous, quoiqu'il ne regarde que quelques-uns. C'est ainsi qu'elle en use souvent, remarque le même saint docteur (*Ep.* 93.), *quand il s'agit de reprendre.*

Il faut cependant observer, que cette règle souffre exception, et que quelquefois ce mot *tous* doit s'entendre de tous en général, et de chacun de ceux dont parle le texte sacré. Par exemple, lorsqu'il est dit que *tous meurent en Adam*, ce mot *tous* signifie tous les hommes en général et chacun en particulier; à l'exception toutefois de *la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, mère de Dieu*, que le concile de Trente *n'a point eu intention de comprendre* dans son décret,

sur le péché originel. Pareillement, lorsqu'il est dit dans l'Ecriture, que *Dieu veut sauver tous les hommes; que Jésus-Christ est mort pour tous;* ce mot *tous* signifie tous les hommes en général, et chacun d'eux en particulier.

Pour connoître en quels cas cette exception à la règle doit avoir lieu, il faut voir de quoi et en quelles circonstances parle l'Ecriture. Par exemple, lorsque saint Paul recommande de faire des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes; ce mot *tous* signifie qu'on n'en doit excepter aucun : car saint Paul, pour prouver que *de prier ainsi, est une chose louable, et qui plaît à Dieu notre Sauveur*, en donne pour raison, *que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés.* De même, lorsqu'il est dit que *Jésus-Christ est mort pour tous*, ce mot *tous* doit s'entendre de tous les hommes en général et de chacun en particulier; puisque Jésus-Christ est mort pour tous ceux qui sont morts en Adam; et que tous les hommes, à l'exception de la seule bienheureuse Vierge Marie, sont morts en Adam.

RÈGLE XVIII. Il est important de faire une grande attention à la manière dont on doit distinguer et prononcer chaque proposition de l'Ecriture, eu égard à la ponctuation, dont le changement peut en apporter un considérable au sens du texte sacré. C'est par ce moyen que les hérétiques se sont souvent servis de l'Ecriture même, pour soutenir leurs erreurs. Par exemple, les Ariens, en expliquant ces paroles de l'Evangile selon saint Jean : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat;* ajoutent ici un point, pour réduire la proposition suivante à ces mots seulement : *Verbum hoc erat in principio apud Deum.* « On fait assez voir dans cette ponctuation, remarque » saint Augustin, qu'on ne veut point confesser la » divinité du Verbe. »

REGLE XIX. Pour avoir une parfaite intelligence des divines Ecritures, il est encore nécessaire de faire une grande attention aux hébraïsmes, que l'on trouve souvent dans les livres des auteurs canoniques qui ont écrit en hébreu. Par exemple, lorsqu'il est parlé dans l'Evangile, des frères de Jésus-Christ, il est important d'observer que ce mot *Frères* ne marque que les parens de Jésus-Christ.

RÈGLE XX. « Lorsque les mots propres font un sens » obscur dans l'Ecriture, dit saint Augustin (*L.* 3. *de* » *Doct. Christ. C.* 2.), il faut d'abord examiner si » cela ne vient point de les avoir mal ponctués ou mal » prononcés. Ainsi, quand après s'y appliqué, on de- » meure toujours dans l'incertitude de la manière dont » les termes doivent être prononcés ou distingués, » alors il faut consulter les règles de la foi, que nous » tenons par des endroits de l'Ecriture plus clairs et » plus aisés à entendre, et par l'autorité de l'Eglise. » Ici le saint docteur donne pour exemple d'une distinction hérétique, celle dont nous venons de parler, et que faisoient les Ariens pour changer le sens de ces paroles : *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum : hoc erat in principio apud Deum.* Une telle hérésie, dit-il, se doit réfuter par la règle de la foi, qui nous marque l'égalité des trois Personnes de la Trinité sainte. Ainsi, il faut dire : *et le Verbe étoit Dieu*, ajoutant ensuite : *Il étoit au commencement avec Dieu.*

Que si deux ou plusieurs endroits, même selon les règles de la foi, nous paroissent renfermer de l'obscurité, ajoute ce saint docteur, il faut examiner les choses qui suivent et qui précèdent l'ambiguité du texte même, qui se trouve au milieu de ces choses plus faciles à comprendre, et en comparer les rapports ; afin de découvrir celui de tous les sens qui se présentent, avec lequel ces termes paroissent avoir plus de liaison. « Mais quand il arrive, poursuit ce Père, que l'am-

» biguité ne peut s'éclaircir, ni par les règles de la
» foi, ni par la suite du texte, rien n'empêche de dis-
» tinguer selon l'une ou l'autre des opinions qui nous
» paroissent être bonnes. »

Observons cependant que cette liberté donnée au lecteur qui trouve ces ambiguités, de les développer comme il le trouve à propos, doit s'entendre, selon l'explication qu'en donne saint Augustin (*Ep.* 149.).
» Toutes les différentes vues, dit-il, qui viennent à
» chacun sur l'Ecriture, où Dieu a voulu qu'il se trou-
» vât des obscurités pour nous exercer, sont utiles,
» pourvu qu'elles s'accordent avec les principes de la
» foi et de la saine doctrine.

Regle XXI. Quoique ceux qui s'appliquent à bien entendre l'Ecriture, soient partagés sur les sens qu'ils lui donnent, la charité et l'amour de la vérité doit les unir. Ainsi, lorsque leurs différentes vues n'ont rien de contraire à la vérité, s'ils ne cherchent que la vérité même, et non à contenter leur vanité, ils doivent éviter toute contestation; et avec d'autant plus de fondement, qu'il peut se faire que les auteurs canoniques aient eu eux-mêmes ces différens sens dans l'esprit; et que Dieu ait conduit leur plume de telle sorte que les paroles sacrées qu'ils ont écrites, exprimassent toutes les différentes vérités que chacun y voit; et que ces auteurs aient vu par les lumières de l'Esprit saint, tout ce que l'on pourroit trouver de vrai dans leurs paroles. Mais, quand ces auteurs n'auroient pas vu toutes les vérités auxquelles leurs paroles peuvent conduire, il est certain que l'Esprit de Dieu les a vues. Tout ce que nous devons donc demander à Dieu avec saint Augustin, sur l'intelligence de l'Ecriture, c'est d'être assez heureux pour rencontrer les pensées de ceux qui lui ont servi d'interprètes : car, c'est à quoi je dois tendre, disoit au Seigneur ce grand saint : ou si, ajoutoit-il dans sa prière, je ne rencontre pas la pensée

de l'écrivain sacré, faites au moins, ô mon Dieu, que je ne dise que ce qu'il aura plu à votre vérité de me dire par les paroles de ce saint auteur, qui ne nous a dit lui-même que ce qu'il vous a plu de lui dire. Cette règle nous est donnée par saint Augustin (*L.* 12. *Confess. C.* 30. 31. 32.).

RÈGLE XXII. Tout ce que l'Ecriture nous dit et tout ce qu'elle nous rapporte, dit ce Père (*Serm.* 89. *de concord. Matth. et Luc.*), se doit prendre, ou selon la signification littérale des termes, sans y chercher aucune sorte de figure; ou dans un sens figuratif, ou de l'une et de l'autre manière : car il y a des choses où il faut regarder, et ce qu'elles sont en elles-mêmes, et ce qu'elles représentent. Voici des exemples :

Il est dit, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a souffert, qu'il est ressuscité, qu'il est monté au ciel, que nous ressusciterons à la fin du monde, et que nous règnerons éternellement avec lui, si nous observons ce qu'il commande. Tout cela doit se prendre à la lettre, sans y chercher de figure. Il en est de même de diverses actions qui sont rapportées dans l'Ecriture. « Il est » dit, que saint Paul alla à Jérusalem pour y voir saint » Pierre. Cela s'est fait, comme il est écrit; c'est une » action que saint Paul nous apprend lui-même, qui » ne regarde que lui, et où il ne faut rien chercher » que le fait même.

« Mais voici une chose dite en figure : *la pierre que* » *ceux qui bâtissoient ont rejetée, est devenue la* » *tête de l'angle.* Si nous prenons à la lettre, les mots » de *pierre* et d'*angle*, quelle pierre est-ce que ceux » qui bâtissoient ont rejetée? et de quel angle est-elle » devenue la tête? C'est donc une façon de parler » figurée, sous laquelle nous trouverons que Jésus-» Christ est cette *pierre angulaire;* que l'angle dont » il est devenu la *tête*, est l'Eglise; que c'est avec raison » qu'elle est regardée comme un *angle*, puisqu'elle

» réunit les Juifs et les Gentils, qui sont comme deux
» *murs* venant de deux différens côtés, que Jésus-
» Christ a réunis en elle, par le lien de la *paix*, qui
» est l'effet de la grâce : car, comme dit Paul, *c'est*
» *lui, qui est notre paix, et qui de deux peuples*
» *n'en a fait qu'un.*

« Il y a dans l'Ecriture un grand nombre d'exemples
» d'actions figuratives. Nous lisons dans le livre de la
» Genèse que, Jacob s'étant endormi, la tête appuyée
» sur une pierre, un songe mystérieux lui fit voir une
» échelle, qui alloit de la terre jusqu'au ciel; et Dieu
» appuyé sur le haut de cette échelle, par laquelle
» des anges montoient et descendoient. A son réveil,
» il oignit la pierre sur laquelle il avoit eu la tête ap-
» puyée pendant ce songe, dont il comprit fort bien
» la signification : et ce fut pour nous marquer qu'il
» l'avoit comprise, qu'il oignit cette pierre, désignant
» Jésus-Christ par cette onction : car le nom de *Christ*
» est dérivé de l'*onction.*

Enfin » nous trouvons dans les divines Ecritures,
» non-seulement des choses qui doivent s'y prendre
» selon la signification littérale; des faits qui n'y sont
» point figuratifs, des manières de parler figuratives, des
» actions purement figuratives; mais encore des faits,
» qui, devant être regardés par rapport à ce qu'ils sont
» en eux-mêmes, sont aussi des figures de quelqu'autre
» chose.

» Il est dit qu'Abraham avoit deux fils : l'un, né
» d'un esclave, et l'autre, né d'une femme libre. C'est
» un fait historique, qui se doit prendre comme il est
» rapporté : mais c'est en même temps une figure;
» et l'apôtre saint Paul nous la découvre, lorsqu'il nous
» dit que ces deux fils d'Abraham représentent les deux
» alliances.

» Quant à ce qui n'est dit qu'en figure de quelque chose,
» c'est une espèce de fiction. Mais comme cette fiction
» représente quelque chose de réel, et que ce que l'on

» feint pour la figure du vrai, a sa vérité ; ces sortes
» de fictions ne sauroient être traitées de faussetés et de
» mensonges ; parce que ce sont des fictions qui ne
» trompent personne, et qui signifient quelque chose.
» *Celui qui sème, sortit pour semer*, dit Jésus-Christ :
» *lorsqu'il semoit, une partie du grain tomba sur le*
» *bord du chemin ; une autre, dans des endroits*
» *pierreux; une autre, dans des épines ; une autre,*
» *dans la bonne terre, etc.* On voit bien que c'est-là
» une fiction, mais une fiction figurée ; fiction qui ne
» jette personne dans l'erreur, et ne tend qu'à porter
» l'esprit à ce qu'elle signifie.

» C'est dans ce même esprit que Jésus-Christ va
» chercher du fruit sur un arbre où il savoit bien qu'il
» n'y en avoit point. Cette action est une figure, qui
» ne tend point à nous tromper; et bien qu'en l'exa-
» minant, elle jette dans l'erreur, elle nous découvre
» une vérité lorsqu'elle est bien entendue.

Regle XXIII. Elle est encore extraite du sermon
71. de saint Augustin sur saint Matthieu. « C'est l'or-
» dinaire de l'Ecriture, dit-il, de parler d'une ma-
» nière qui ne paroît ni générale, ni particulière ; et il
» n'est pas toujours nécessaire d'en prendre les propo-
» sitions dans un sens universel ; on peut souvent ne
» les entendre que de certains cas particuliers. »

Pour faire entendre cette règle par des exemples, ce saint docteur explique ici ce que dit Jésus-Christ : *que le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera point pardonné aux hommes, ni en ce siècle, ni en l'autre.*

« Jésus-Christ, dit ce Père, n'a voulu que nous
» exercer par l'obscurité de ces paroles; et non pas nous
» jeter dans l'erreur, par une fausse décision. Il ne
» s'ensuit donc pas de ce qu'il a dit, que tout blas-
» phème, ou toute parole contre le Saint-Esprit, soit
» irrémissible ; mais seulement, qu'il y a un certain
» blasphème, ou une certaine parole contre le Saint-
Esprit,

» Esprit, dont on n'obtiendra que très-difficilement la » rémission.

» Pour voir encore plus clairement la vérité de la » règle que je viens d'établir, poursuit ce saint docteur, » prenez garde à ces paroles de Jésus-Christ au sujet » des Juifs : *si je n'étois point venu, et que je ne leur » eusse point parlé, ils seroient sans péché.*

» Jésus-Christ veut-il dire que, s'il n'étoit point » venu parmi les Juifs, et qu'il ne leur eût point parlé, » ils auroient été sans aucun péché? Non sans doute, » puisqu'il les a trouvés chargés de péchés ; et *qu'il » n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs.*

» Cette proposition de Jésus-Christ étant donc une » proposition indéfinie, qui n'est ni universelle, ni par- » ticulière, rien ne nous oblige de l'entendre de tout » péché. Mais il faut pourtant l'entendre de quelque » péché que les Juifs n'auroient point commis, si Jésus- » Christ n'étoit pas venu, et qu'il ne leur eût pas par- » lé : autrement Jésus-Christ n'auroit pas dit vrai, ce » que Dieu nous garde de penser. Il n'a donc pas dit en » général, *si je n'étois point venu, et que je ne leur » eusse point parlé, ils auroient été sans aucun pé- » ché :* et il ne l'a pu dire, parce que la vérité ne peut » mentir. Il n'a pas dit non plus, *que s'il n'étoit point » venu, et qu'il ne leur eût point parlé, ils n'auroient » pas eu un certain péché.* Il n'a pas voulu parler dé- » finiment, parce qu'il vouloit que ceux que la piété » applique à l'étude des saintes lettres, eussent de quoi » s'exercer. Car, comme il y a dans l'Ecriture, des » choses claires pour nourrir nos âmes, Dieu a voulu » qu'il y en eût aussi d'obscures, pour nous exercer ; » comme les unes sont pour apaiser la faim, les autres » sont pour réveiller l'appétit, et pour nous préserver » du dégoût.

» Il n'y a donc nul sujet de nous troubler, lorsque nous » reconnoissons que les Juifs n'auroient pas laissé d'être » des pécheurs, quand Jésus-Christ ne seroit point venu.

» Mais, puisqu'il dit aussi que *s'il n'étoit point venu*, » *et qu'il ne leur eût point parlé*, *ils seroient sans* » *péché*, il faut que l'avénement du Sauveur leur ait » été une occasion, non de tous les péchés dont ils » étoient coupables, mais d'un certain péché qu'ils n'au- » roient point eu, s'il n'étoit pas venu. Et quel est ce » péché, sinon de n'avoir pas cru en lui, quoiqu'il fût » parmi eux, et qu'il leur parlât; d'avoir conçu de la » haine contre lui, parce qu'il leur disoit la vérité; et » de l'avoir haï, jusqu'à le faire mourir? Voilà ce grand » et horrible péché, qu'ils n'auroient point eu, s'il n'é- » toit pas venu, et qu'il ne leur eût point parlé.

» Voici encore, ajoute ce saint évêque dans le même » sermon, voici encore un exemple qui donnera du » jour à ce que nous tâchons d'éclaircir. L'apôtre saint » Jacques nous dit que *Dieu ne tente personne*. Ce- » pendant il est dit ailleurs : *le Seigneur votre Dieu* » *vous tente ;* et dans l'Evangile (*Joan.* 6. 6.), que » Notre-Seigneur fit une certaine question à un de ses » disciples, *pour le tenter*. Comment nous tirerons- » nous de là? Ce ne sera pas en disant que Jésus- » Christ n'est pas Dieu, ou qu'il y ait rien de faux » dans l'Evangile : ce sera en n'entendant la propo- » sition de saint Jacques que d'une certaine sorte de » tentation. En effet, Dieu ne tente personne de cette » sorte de tentation qui induit au péché. Mais il y a » une autre sorte de tentation, qui ne va qu'à éprouver » notre foi; et Dieu daigne quelquefois nous tenter » de celle-là.

» C'est ainsi, qu'encore qu'il soit écrit que celui » *qui croira et qui sera baptisé*, *sera sauvé*, nous » n'entendons cette parole de Jésus-Christ, ni de ceux » qui ne croient que comme les démons, dont la foi » ne sert qu'à les faire trembler; ni de ceux qui re- » çoivent le Baptême comme le reçut Simon le magi- » cien, qui, pour avoir été baptisé, n'a pourtant pu » être sauvé; mais seulement de ceux qui croient de

» cette foi que saint Paul dit animée de la charité, » et qui agit par l'amour: *quæ per charitatem operatur.*»

Enfin pour confirmer, par un dernier exemple, ce que saint Augustin a dit sur cette règle, ce saint docteur demande : « comment entendrons-nous cette » parole de Jésus-Christ : *celui qui mange ma chair* » *et boit mon sang, demeure en moi, et je demeure* » *en lui.* L'entendrons-nous, répond ce Père, de ceux » même dont l'apôtre dit, qu'en mangeant la chair » et buvant le sang de Jésus-Christ, ils boivent et » mangent leur condamnation ? L'entendrons-nous de » Judas même, ce traître, cet impie, qui, après avoir » vendu son Maître, mangea avec les autres apôtres, » le Sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, » qui venoit d'être consacré pour la première fois par les mains de ce divin Sauveur ? Dirons-nous que Judas demeura en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en Judas? Enfin, l'entendrons-nous de ceux qui mangent cette chair et boivent ce sang avec un cœur hypocrite ; ou qui, après y avoir participé, tombent dans l'apostasie? et dirons-nous qu'ils demeurent en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ demeure en eux ? Il y a néanmoins une certaine manière de manger la chair et de boire le sang de Jésus-Christ, qui fait que Jésus-Christ demeure en nous ; et c'est celle que ce divin Sauveur avoit en vue, quand il a dit ces paroles : *celui qui mange ma chair*, *etc.*

Regle XXIV. Nous la trouvons dans le décret du concile de Trente, sur les Ecritures canoniques et l'usage des livres sacrés (*Sess.* 4.). Pour arrêter et contenir les esprits inquiets et entreprenans, le saint concile défend, dans les choses de la foi ou de la morale même, et dans tout ce qui intéresse la conservation de la doctrine chrétienne, d'être assez hardi pour détourner le sens véritable de l'Ecriture sainte, afin de l'expliquer selon notre sentiment particulier et selon nos idées,

et de lui donner des interprétations, ou contraires à celles que lui donne et que lui a données la sainte mère Eglise, à qui il appartient de juger du véritable sens et de la véritable interprétation des saintes Ecritures, ou opposées au sentiment unanime des Pères : et ce concile le défend dans le cas même où ces interprétations devroient être toujours secrètes.

Après cela, le saint concile désirant encore réprimer l'audace de ceux qui emploient et tournent à toutes sortes d'usages profanes, les paroles et les sentences de l'Ecriture sainte, les faisant servir aux railleries, aux applications vaines et fabuleuses, aux flatteries, aux médisances, et même aux superstitions impies et diaboliques, aux divinations, sortiléges, libelles diffamatoires; ordonne et commande, pour abolir ces irrévérences et ce mépris des paroles saintes, que les évêques punissent ces sortes de personnes par les peines de droit, et autres arbitraires, comme profanateurs et contempteurs de la parole de Dieu; afin qu'à l'avenir personne ne soit assez hardi pour en abuser de cette manière, ou de quelqu'autre que ce puisse être.

DES Interprètes de l'Ecriture sainte.

CEUX qui croient que toute l'étude de l'Ecriture sainte ne consiste qu'à feuilleter les ouvrages des interprètes, comme si on ne pouvoit rien entendre sans leur secours, ne goûteront pas souvent, dans cette étude, ce qu'il y a de plus agréable et de plus utile; ils s'exposent à s'arrêter fréquemment sur des difficultés inutiles, et à s'égarer dans des questions tout-à-fait éloignées du texte et de l'esprit des livres saints.

On doit donc être attentif à ne pas recommander, au commencement de cette étude, les commentaires, et principalement ceux qui, par leur longueur, jetteroient un jeune étudiant dans une espèce de désespoir de

jamais entendre les divines Ecritures. Il faut, au contraire, avertir les commençans qu'il y a beaucoup d'endroits dans les livres saints, dont le sens se découvre de lui-même, quand on se familiarise avec eux par une lecture assidue; et qu'il n'est pas à propos de se fatiguer d'abord par un travail au-dessus de ses forces, à cause de quelques endroits difficiles, qui sont en plus petit nombre, et qui d'ailleurs sont aussi moins nécessaires. Il est à propos de leur dire qu'ils doivent faire une grande attention à ces paroles de saint Augustin, que nous avons déjà rapportées. *Il est du devoir de celui qui veut pénétrer bien avant dans l'intelligence des Ecritures, de commencer par les lire en entier, pour les connoître du moins par cette lecture, s'il ne peut encore les comprendre.* Une lecture assidue servira de commentaire; parce que, comme nous venons de l'observer, le sens littéral se montre de lui-même dans la plupart des endroits, à celui qui lit et relit souvent les saintes Ecritures. On pourra cependant passer, pour quelque temps, les endroits difficiles qui se présentent, jusqu'à ce qu'on puisse les éclaircir, ou par une lecture réitérée, ou en consultant les interprètes.

Cette première lecture même suffira pour persuader l'esprit, et pour remplir le cœur des préceptes qui règlent les mœurs; et qui, à cause de leur grande nécessité, ont été exprimés en termes si clairs, qu'on n'a pas besoin d'interprète pour les entendre.

Ajoutez à cela, ainsi que nous l'avons déjà dit, que si l'on s'accoutume à ne lire presque jamais l'Ecriture qu'avec le secours d'un interprète, on écoute bien moins l'Ecriture que l'interprète qu'on consulte: ce qui fait, le plus souvent, qu'on ne goûte point assez la douceur ineffable de la parole de Dieu, et qu'on se remplit beaucoup plus du sens de son interprète, que de celui de l'Ecriture. Mais, comme il y a des endroits du texte sacré, dont la difficulté demande

d'avoir recours aux commentaires, il est important, pour un commençant sur-tout, de savoir quels sont ceux qu'il doit préférer.

Il ne faut pas croire que tous soient nécessaires pour acquérir l'intelligence de l'Ecriture : on la sait suffisamment d'abord, et pour son instruction, et pour celle des autres, avec les notes abrégées de quelques commentateurs. Celles de Ménochius nous paroissent généralement estimées.

Si les commençans veulent en lire d'autres, ils doivent observer que, pour n'être pas trompés dans le choix des interprètes auxquels ils voudront avoir recours, il est important de ne point s'y déterminer sans avoir auparavant consulté des personnes versées dans la connoissance et l'intelligence des livres saints. Mais qu'ils se souviennent sur-tout de n'écouter, sur ce choix, que des docteurs catholiques ; afin de ne jamais prendre pour maîtres, en matière aussi importante, que ceux qui admettent la sainte Ecriture selon le sens que tient et a toujours tenu la sainte mère Eglise ; et qui ne l'entendent ni ne l'interprètent jamais autrement que suivant le consentement unanime des saints Pères.

DU Catéchisme et des Instructions qu'un Pasteur doit à son peuple sur la Loi de Dieu.

Nous aurions lieu d'être étonnés de l'ignorance où nous voyons la plupart des fidèles de nos jours sur la Religion, nonobstant les instructions fréquentes et presque continuelles qu'ils viennent assidûment entendre dans leurs paroisses et dans nos églises, s'il n'étoit pas évident que cette ignorance provient, le plus souvent, des défauts même de ces instructions.

Et en effet, si nous voulons examiner en premier lieu, de quelle manière on instruit ordinairement les

enfans, nous ne serons plus surpris qu'ils n'en profitent pas. Comment se fait ordinairement le catéchisme? On n'y apprend aux enfans que quelques [illegible]ités spéculatives, en se contentant de leur donner des termes dont ils se chargent la mémoire, sans s'attacher à leur en faire comprendre le sens autant qu'ils en sont alors capables : si on leur explique quelquefois ce qu'on leur fait apprendre, ces explications ne sont pas toujours assez digérées et assez exactes; elles ne sont pas toujours faites d'une manière claire, intelligible, et propre à leur inspirer le goût des vérités qu'on leur enseigne. Qu'arrive-t-il de là? Les enfans, ou craignent d'entendre des instructions qui ne servent qu'à les fatiguer, n'ayant rien que de rebutant pour eux, par leur sécheresse et leur dureté; ou, s'ils s'appliquent à apprendre par cœur ce qu'on leur enseigne, ils cherchent bientôt après à l'oublier, parce qu'ils ne l'ont jamais entendu ni goûté; et voilà la cause trop ordinaire de leur répugnance, souvent sans remède, pour tout ce qu'ils doivent croire et pratiquer des vérités de la Religion; s'aveuglant même presque toujours, quand ils sont parvenus à un âge plus avancé, jusqu'au point de justifier leur ignorance, et d'en donner pour excuse la faute de ceux qui les ont instruits ou dû instruire, dans les premières années de leur vie.

Catéchismes qui seroient faits avec plus d'attention et de soin, si ceux qui sont chargés de cette fonction en sentoient bien toute l'importance. Mais on la néglige le plus souvent, on en a même de l'éloignement, à cause du peu d'éclat qui l'accompagne, et du mépris qu'en font la plupart des gens du monde; on s'en dispense le plus qu'on peut, parce que l'on croit que, s'acquitter d'un pareil emploi, c'est perdre son temps, c'est s'abaisser, c'est s'avilir.

Cependant l'instruction des enfans a toujours été regardée comme un des principaux devoirs du pasteur; et, sous quelque face qu'on la considère, on la trou-

vera de la dernière importance. Il y va du salut, non-seulement de la jeunesse, mais de toute une paroisse: car comment y connoîtra-t-on les vérités de la foi, comment y observera-t-on les commandemens de Dieu, si le pasteur n'est pas attentif à enseigner ce qu'il faut faire pour être sauvé, aux enfans en qui l'âge encore tendre fait trouver ordinairement plus de docilité? Instruction des enfans d'autant plus nécessaire, que, lorsqu'elle est faite avec toute l'exactitude qu'elle exige, elle ne peut que contribuer insensiblement et d'une manière solide, au bon ordre et à l'édification d'une paroisse. La jeunesse élevée dans la Religion, dès les premiers temps de sa vie, y est moins libertine, moins débordée; si quelques-uns, emportés par le crime et les passions, perdent bientôt de vue les sages leçons qu'ils ont reçues, ils ne font pas le plus grand nombre; l'on voit même souvent que les principes de Religion qu'ils ont sucés presque avec le lait, les rappellent de leurs égaremens et les gagnent enfin à Dieu, en réveillant en eux les premiers sentimens qu'on avoit tâché de leur inspirer pour la vertu.

Catéchisme qui ayant formé à la piété les pères et les mères, lorsqu'ils étoient jeunes, leur fait sentir la nécessité d'être eux-mêmes les premiers catéchistes de leurs enfans, et l'obligation de leur inspirer avec le lait, et avant que ces jeunes élèves viennent dans nos temples, la saine doctrine que l'Eglise leur a donnée pour eux. Car il est à craindre que les enfans ne perdent bientôt et trop aisément tout ce qu'ils ont appris dans les catéchismes qui se font à l'église, si les pères et mères n'ont soin, de leur côté, de le leur faire répéter tous les jours, dans la maison, et de le leur faire comprendre. Or, comment pourront-ils s'acquitter de ce devoir, s'ils ne sont pas instruits eux-mêmes; si leurs curés ont négligé de veiller à leur faire connoître les principes de la Religion, tandis qu'ils étoient jeunes.

Cette obligation des pères et mères de répéter tous les jours, dans la maison, le catéchisme à leurs enfans, et de le leur faire comprendre, prouve qu'il n'y a point de père ni de mère de famille, qui ne doive souvent repasser le catéchisme, et le relire avec attention. Les principes de la Religion chrétienne, qui y sont contenus, ont cela de grand, que plus on les relit, plus on y découvre de vérités. Il y a même beaucoup des choses qu'on dit aux enfans, qu'ils n'entendent que dans un âge plus avancé; de sorte qu'il y a, dans le catéchisme, à apprendre pour tout le monde. Et quand les pères et mères de famille ne répéteroient cette lecture que pour se rendre capables d'en instruire leurs enfans et leurs domestiques, c'est une assez forte raison pour les y obliger.

Il est important que les curés rappellent souvent cette observation à leurs paroissiens, et les confesseurs aux pénitens. Il n'est que trop vrai que la plupart des hommes ne savent pas assez le catéchisme; et ce qu'il y a de pis, c'est qu'étant arrivés à un certain âge, sans l'avoir bien su, ils négligent, et même ils ont honte de le rapprendre.

Ne cherchons point la source ordinaire d'un si grand mal, ailleurs que dans le défaut des instructions qu'ils ont reçues étant enfans. On pourroit y remédier cependant, si l'on vouloit instruire avec plus d'attention ceux qu'il faut préparer à la première communion. Il est encore temps alors, en leur rappelant les premiers élémens de la doctrine chrétienne, de les mettre en état de profiter des instructions plus solides que demande cette communion, et de celles qu'ils entendront durant le cours de leur vie.

Mais la même négligence, disons plus, la même irréligion qui les a laissés dans l'ignorance, lorsqu'ils étoient dans un âge encore tendre, les abandonne sans remords, lorsqu'il s'agit de les instruire dans un âge plus avancé. Nous disons, *la même irréligion*, et nous

ne disons rien de trop : car si saint Paul dit que ceux qui ne *procurent pas l'instruction à leurs serviteurs*, sont *pires que des infidèles ;* que doit-on penser des pères et meres qui ne la procurent pas même à leurs enfans, et qui sont certainement compris dans cette expression de l'apôtre, *si quis suorum curam non habet?* que doit-on dire, à plus forte raison, des ministres de Jésus-Christ qui la refusent à ces enfans ?

On nous répondra peut-être que ces termes, *qui la refusent*, sont outrés; mais, si l'on veut bien faire attention à la manière dont se font souvent les catéchismes destinés à préparer les enfans à la première communion, on sera obligé de convenir que ceux qui sont chargés de les faire, ne doivent pas s'offenser, si on les accuse de refuser alors l'instruction aux enfans.

Et en effet, il suffit d'assister aux catéchismes qui se font alors, pour voir qu'il n'arrive que trop souvent qu'on y suit la même méthode que dans ceux qu'ont entendu ces enfans, dans leurs premières années, et dont nous venons de parler. On se contente de leur faire apprendre par cœur les vérités que l'on veut qu'ils sachent, de les leur faire répéter, et l'on s'en tient là, en se flattant d'avoir, à cet égard, rempli son devoir. Ce n'est pas là ce que saint Augustin nous enseigne sur la méthode qu'on doit observer pour faire dignement le catéchisme. Il faut, dit ce saint docteur, y faire connoître les vérités que l'on doit apprendre à ceux que l'on veut instruire ; les leur expliquer, en tirer les conclusions nécessaires pour les mettre en état d'en profiter : *intimare*, *explicare*, *exhortari*. Avant que de leur faire réciter le catéchisme, on doit toujours faire précéder un discours familier, plein de piété et d'onction, court, affectueux, insinuant, qui leur donne l'idée des vérités dont on va leur demander compte. C'est sur-tout dans le catéchisme des enfans pour la première communion, que l'on doit s'attacher à répandre des traits vifs et perçans, pour inspirer à

ces jeunes élèves l'amour de la vertu et l'horreur du vice; à leur mettre devant les yeux les peines de la vie future, et les suites affreuses du péché mortel; à les consoler par la vue des récompenses éternelles; à les attendrir, en ne cessant de leur inspirer l'amour de Dieu et de Jésus-Christ. Ils sont alors plus capables de sentimens, que dans un âge plus tendre; ils sont plus en état, par conséquent, d'en profiter.

Lorsqu'on aura un mystère ou un Sacrement à leur expliquer, on doit poser pour fondement ce qui s'est passé dans l'accomplissement de ce mystère ou dans l'institution de ce Sacrement. La doctrine qui regarde les mystères et les Sacremens étant bien traitée, et d'une manière à la leur faire entendre autant qu'ils en seront capables, produira dans la suite et insensiblement, dans leur cœur, la véritable piété : en leur expliquant, par exemple, les effets du Baptême et les obligations que nous contractons en le recevant; les dons que le Saint-Esprit répand sur nous par le sacrement de Confirmation, l'étendue des lois de la pénitence chrétienne; la grandeur de l'amour de Jésus-Christ pour les hommes, dans l'institution de l'Eucharistie, la reconnoissance qu'exige d'eux un bienfait si merveilleux et si signalé; les dispositions que demande, de ceux qui le reçoivent, un Sacrement qui les nourrit du pain du ciel, et qui donne la vie éternelle. Par-là on leur inspirera le respect qu'ils doivent à ces augustes Sacremens: le désir de les recevoir et de profiter des grâces dont ils remplissent les cœurs bien préparés.

Il est bon de mêler à ces instructions, comme à celles du petit catéchisme fait aux enfans, quelques histoires tirées de l'Ecriture ou des auteurs approuvés; c'est au catéchiste de les choisir. Le tout est de savoir rendre sensibles les choses qu'il aura à raconter; de s'étudier à en bien prendre le sens, afin de se saisir par-là de l'esprit et du cœur de ces jeunes disciples. Ces histoires servent à appuyer la pratique des sentimens qu'on a

tâché de leur inspirer, et à les leur graver dans le cœur autant que dans la mémoire. Pratique qui les empêchera d'oublier ce qu'ils auront appris, et sans laquelle il est à craindre qu'ils ne perdent bientôt de vue les instructions qu'ils auront reçues. Pratique, dont dépend le fruit principal du catéchisme, et sans laquelle il est difficile que les enfans deviennent meilleurs.

Enfin, le catéchiste doit s'appliquer à inculquer et répéter souvent avec force les choses plus difficiles et plus importantes, jusqu'à ce que les enfans lui paroissent les avoir comprises. Sur-tout, qu'il ne se lasse jamais dans un travail aussi utile qu'il est pénible et nécessaire. Malheur à ceux qui ne remplissent cet important ministère que par manière d'acquit, avec dégoût et contre leur gré; qui croient que la fonction de catéchiste est au-dessous d'eux, et ne peut que les avilir et les dégrader. Malheur aux ouvriers évangéliques qui cherchent plus l'éclat et la pompe dans l'exercice du saint ministère, que la gloire de Dieu et le salut des âmes. Qu'ils se souviennent, afin de rougir de ces honteux sentimens, de l'accueil favorable que Jésus-Christ fit à de petits enfans qu'on lui présentoit; de la tendresse avec laquelle il les embrassa et les bénit; de la manière touchante dont il leur imposa les mains. *Laissez ces enfans en paix*, dit alors ce divin Sauveur à *ses disciples qui les rebutoient; ne les empêchez pas de venir à moi : car le royaume du ciel est pour eux et pour ceux qui leur ressemblent.* Enfin, si *celui qui reçoit un petit enfant au nom de Jésus-Christ, reçoit Jésus-Christ*, rebuter les petits enfans, auxquels on est obligé de faire connoître Jésus-Christ, n'est-ce pas rebuter Jésus-Christ même ?

Il faut cependant en convenir ; quelqu'attentif que soit un catéchiste, quelque soin qu'il prenne pour bien instruire les enfans dont il est chargé, il arrive tous les jours que tous ne *portent pas le fruit* qu'on avoit lieu d'en attendre. Les uns ne *s'appliquent* point à

conserver la doctrine qu'ils ont apprise; le *malin esprit vient, et enlève ce qui avoit été semé dans leur cœur.* D'autres avoient *d'abord reçu avec joie la divine parole;* mais leurs bonnes dispositions n'ont *duré qu'un temps*, et comme la divine semence *n'avoit point pris de racine en eux, les traverses et les persécutions qu'il a fallu* essuyer pour vivre dans la piété, les railleries des libertins, la crainte de déplaire au monde, dont il est difficile, à cet âge sur-tout, de ne pas appréhender les rebuts, et de ne pas désirer les caresses et les applaudissemens, les ont forcés de *se scandaliser* de ce qu'ils avoient appris sur la Religion, et qu'ils avoient même goûté. Enfin, il y en a qui avoient écouté très-attentivement, pendant un certain temps, les instructions qu'ils avoient reçues, qui avoient même commencé de les mettre en pratique; mais les passions qui se font sentir de bonne heure, et qui se jouent encore plus aisément d'une jeunesse bouillante et sans expérience, en lui persuadant à leur gré tout ce qui la flatte; les occasions dangereuses qui la tentent et qui la perdent; les excès, le libertinage qui la corrompent; les soins de ce monde, les sollicitudes du siècle, l'illusion des richesses, les occupations extérieures, les affaires temporelles et les embarras qui commencent alors à remplir l'esprit des choses de la terre, et à y attacher le cœur : tous ces embarras ont étouffé les instructions salutaires qu'on leur avoit données, et ont rendu infructueuse l'éducation chrétienne qu'ils avoient reçue.

Il y a encore un moyen de les rappeler les uns et les autres à la connoissance de la vérité, et de les engager à rentrer dans leur cœur : c'est de faire après les vêpres, dans l'église paroissiale, ce qu'on appelle le grand catéchisme. Ce sage établissement, fait dans plusieurs diocèses, y procure des biens merveilleux, et l'expérience en fait sentir tous les avantages.

Non-seulement ce grand catéchisme sert à ouvrir les yeux de la jeunesse qui, après avoir secoué le joug du Seigneur, a méprisé les promesses solennelles qu'elle avoit faites de lui être toujours fidèle; mais il est encore extrêmement utile, et aux jeunes gens à qui il inculque encore plus fortement ce qu'ils savoient déjà, et aux personnes d'un âge plus avancé, à qui il rappelle bien des choses qu'ils ne voyoient plus que d'une manière très-confuse; à qui il en apprend même souvent beaucoup qu'ils ignoroient profondément, en leur épargnant la honte de paroître publiquement ne les avoir jamais sues.

Dans le grand catéchisme, on explique les mêmes matières que dans le petit; mais sans couper son discours par des interrogations, si ce n'est rarement, et lorsqu'on a lieu de croire que cette méthode sera plus utile, soit pour animer les enfans à mieux retenir les explications qu'ils entendent; soit pour engager les pères et mères à leur répéter à la maison ce qu'ils doivent dire en public, afin qu'ils n'aient pas la honte de répondre comme des ignorans, quand ils seront interrogés. Mais si l'on s'aperçoit que ces interrogations fatiguent, dégoûtent les assistans, et en éloignent plusieurs de ceux sur-tout qui auroient plus besoin d'être assidus à ce catéchisme, il faut les supprimer et s'en tenir à une instruction, dont les explications doivent être faites d'une manière simple et familière, et toujours proportionnée au caractère d'esprit, à la capacité et au besoin des auditeurs. En un mot, on doit s'y attacher non-seulement à les instruire des vérités qu'ils doivent savoir, mais encore à leur inspirer le goût pour l'instruction, et à les mettre en état de profiter de toutes celles qu'ils recevront dans la suite.

Ce que nous avons dit de l'utilité des histoires, lorsqu'on instruit les enfans, convient encore plus particulièrement au grand catéchisme; et elles y sont d'autant plus efficaces, que ceux qui les écoutent ayant

l'esprit plus formé que des enfans, sont plus en état d'en comprendre toute la force, et par conséquent d'en profiter. L'instruction qui se fait par les exemples est bien plus utile que celle qui se fait par les paroles; sur-tout pour certaines personnes, que les exemples convainquent presque toujours mieux que les préceptes: on ne croit pas difficile, dit saint Ambroise, ce qui a déjà été pratiqué; l'on juge même utile ce qui a mérité l'approbation des autres; et l'on regarde avec respect et avec religion, ce qui est venu jusqu'à nous par une espèce d'héritage et de succession de nos pères.

Les instructions, fondées sur de grands raisonnemens, ne sont pas à la portée de tout le monde; mais celles qu'on tire des exemples rendent bien plus palpables et plus sensibles les vérités que l'on prêche : tous sont capables de les entendre. Il faut, dit saint Grégoire le grand, employer les raisonnemens pour convertir les sages du siècle; mais les personnes simples sont plutôt touchées par des exemples. Il est à propos de confondre les premiers, et de les réduire à l'impossibilité de prouver et de soutenir ce qu'ils avancent; mais c'est assez, pour les simples, de leur faire voir ce qu'on exige d'eux, dans les exemples des gens de bien.

De la Nécessité du Prône, et de son Utilité pour l'instruction des Fidèles.

Après le catéchisme, le prône est l'instruction la plus importante que puissent recevoir les fidèles: l'obligation que le concile de Trente impose aux curés, de le faire exactement les jours de dimanche, en fait sentir toute la nécessité. En vain s'appliqueroit-on à apprendre aux enfans les premiers élemens de la doctrine chrétienne, si, lorsqu'ils sont parvenus à un âge plus avancé, et devenus capables d'instructions plus solides, on négligeoit de leur en faire voir toutes les

conséquences, et de les instruire plus à fond de ce qu'ils doivent croire et pratiquer. Un jardinier habile et attentif n'a pas besoin qu'on lui dise que, s'il n'arrose pas ce qu'il a planté, et s'il manque à le cultiver autant qu'il est nécessaire pour en retirer le fruit qu'il en espère, inutilement en attendroit-il aucun.

Ainsi, il ne suffit pas d'avoir appris le catéchisme aux enfans, on doit encore nourrir leur foi et leurs bonnes dispositions par la prédication; et voilà ce qui rend indispensable l'obligation de faire le prône. Que diroit-on d'une mère qui, lorsque son enfant a atteint l'âge où il lui faut des alimens plus solides, pour commencer à prendre des forces, ne le nourriroit cependant que de lait? Que doit-on donc penser d'un curé, d'un prêtre chargé du soin des âmes, qui négligeroit le prône aux jours que l'Eglise lui ordonne de le faire? Que ne devroit-on pas appréhender pour le salut de ceux qui seroient confiés à sa conduite, s'il se contentoit, pour toute instruction, de leur avoir *appris les premiers élémens de la parole de Dieu?* Comment pourront-ils *discerner le bien et le mal*, s'ils n'ont pas reçu une *nourriture plus solide* que celle que donne le catéchisme? Comment pourront-ils comprendre les sermons et les autres instructions, s'ils ne savent que ce qu'on leur a appris dans leur enfance, et que peut-être ils auront déjà oublié, au moins en partie: *quiconque est nourri de lait*, dit saint Paul, *est incapable d'entendre des discours plus relevés sur la justice, parce qu'il est encore enfant.*

Il est donc difficile, pour ne pas dire impossible, que le catéchisme produise le fruit qu'on a lieu d'en attendre, si ses instructions ne sont pas soutenues, expliquées, confirmées par celles du prône; c'est ce qu'il est facile de démontrer. Il suffit pour cela d'entrer, pour un moment, dans le détail des instructions qu'il est important que le prône donne aux fidèles.

On leur a dit, dans le catéchisme, que l'affaire la plus

plus importante qu'ils aient sur la terre, est leur salut; mais à quoi leur servira cette grande vérité, si, lorsqu'ils sont dans un âge plus avancé, et capables de l'entendre, on ne leur apprend pas quelles conséquences ils doivent en tirer?

Suffit-il de leur avoir dit, lorsqu'ils étoient encore enfans, qu'il y a un Dieu, si on ne leur apprend pas ensuite quelles sont leurs obligations envers cet Etre suprême, et si on ne leur explique ce qu'ils doivent croire de lui?

Suffit-il de leur avoir fait apprendre par cœur le symbole, lorsqu'ils étoient encore enfans, si on ne leur explique pas ensuite la doctrine de l'Eglise, sur tous les articles de ce symbole?

Suffit-il de leur avoir appris, lorsqu'ils étoient encore enfans, qu'il y a dix commandemens de Dieu, si on ne leur a pas expliqué tous les devoirs renfermés dans ces divins préceptes, si on ne leur en a pas fait voir toute l'étendue, si on ne leur a pas fait sentir la nécessité d'en étudier l'esprit; si on n'a pas tâché de les bien convaincre que Dieu ne nous a donné ces commandemens que pour être la règle de notre culte, de notre cœur et de toute notre conduite; si on ne leur montre pas les récompenses que le Seigneur a attachées à notre obéissance, et les châtimens qu'il a préparés aux prévaricateurs de sa loi?

Suffit-il de leur avoir fait apprendre par cœur l'oraison dominicale, lorsqu'ils étoient encore enfans, si on ne leur en explique pas toutes les demandes, pour leur apprendre à réciter cette excellente prière avec la foi, la piété, la ferveur, la confiance, le respect et tous les sentimens qu'elle exige de nous?

Suffit-il de leur avoir dit, lorsqu'ils étoient enfans, que nous devons prier dans tous nos besoins, sans leur apprendre jamais sur quoi est fondée la nécessité de la prière; à qui il faut adresser ses prières, pour qui il faut prier, quels sont les effets de la prière;

quelles sont les dispositions où doit être celui qui prie, quelles sont les choses qu'il faut demander à Dieu; quelles sont les conditions de la prière, par qui il faut prier, comment Dieu exauce ceux qui prient; dans quelle posture il convient d'être pour prier; quels sont les temps, les jours, les heures, qui doivent être employés à la prière; quels sont les lieux qui y sont destinés? Si les peuples chrétiens étoient plus souvent et plus exactement instruits du respect qui est dû aux églises, on ne verroit pas le temple du Seigneur continuellement et si audacieusement déshonoré et profané.

Que sert aux fidèles d'avoir dit, lorsqu'ils récitoient le symbole, étant encore enfans : *je crois la sainte Eglise catholique*, s'ils ne connoissent pas cette Eglise, s'ils ignorent pourquoi on l'appelle *catholique*, s'ils n'ont jamais entendu parler des caractères qui lui sont propres, s'ils n'ont jamais ouï dire pourquoi elle est une, sainte, apostolique? Comment obéiront-ils à tous ses jugemens et à ses commandemens, s'ils ignorent quel est le fondement de l'obéissance qui lui est due, du respect et de la soumission qu'exigent ses décisions, et pourquoi, hors de l'Eglise de Jésus-Christ, il n'y a point de salut; pourquoi il faut croire tout ce qu'elle enseigne, et comment il faut regarder ceux qui rejettent ses décisions? Comment observeront-ils ses commandemens, si on ne leur en fait pas sentir la nécessité, si on ne leur explique pas la force et toute l'étendue des obligations que ces commandemens imposent, et quelles sont les vues de l'Eglise, lorsqu'elle les prescrit à ses enfans?

Que leur sert d'avoir appris, étant encore enfans, le nombre et les noms des Sacremens, s'ils ignorent par qui et pourquoi ils ont été institués, et à quoi ils nous sont nécessaires; si on ne les instruit jamais de leur excellence et de leurs effets; si on ne leur dit point quels sont ceux qu'ils sont obligés de recevoir, dans quelles dispositions ils doivent s'en approcher, en quels temps il faut les demander? Avec quel respect verront-ils ad-

ministrer les Sacremens, si on ne leur a jamais dit pourquoi l'Eglise a joint à cette administration plusieurs cérémonies et prières; si on ne leur a jamais expliqué ce que signifient toutes ces cérémonies, et ce que l'Eglise demande à Dieu par ces prières?

L'Eglise auroit-elle la douleur de voir, durant ses offices et prières publiques, les abus et les irrévérences qu'y commettent journellement la plupart de ceux qui y assistent, si l'on apprenoit aux peuples pourquoi elle accompagne son service public de toutes les cérémonies dont nous sommes les témoins? Quelle seroit alors l'attention, la piété, la dévotion, la consolation des assistans, si on leur avoit appris quelle est la fin de l'institution de ces cérémonies; si on leur expliquoit ce qu'elles signifient, ce que veut dire tout cet appareil extérieur et cette magnificence dont on se sert dans les ornemens de l'Eglise, dans les vases sacrés, dans la décoration des temples; pourquoi l'Eglise se sert de cierges allumés et de lampes, dans les prières publiques; pourquoi des cierges allumés devant le célébrant, et quand on va chanter l'Evangile; pourquoi ceux qui vont à l'offrande portent un cierge allumé qu'ils donnent au prêtre; pourquoi l'on place ordinairement un grand nombre de cierges autour des corps morts, à la cérémonie de leurs funérailles; pourquoi une lampe toujours allumée devant le très-saint Sacrement; pourquoi l'Eglise offre de l'encens à Dieu; pourquoi elle encense les autels, les croix, les images, le livre des Evangiles, les offrandes faites au Seigneur; pourquoi, en plusieurs diocèses, à la messe solennelle, à laudes et à vêpres, elle encense les fidèles; pourquoi on encense en particulier les évêques, les prêtres, les rois, les princes, les princesses et autres personnes de distinction; pourquoi on encense les reliques des Saints, les corps morts et les tombeaux des fidèles. Enfin, il seroit important, pour éviter les fréquentes indécences que commettent les fidèles à l'occasion du chant, dans

l'office public, de leur apprendre quand ils peuvent chanter, quand ils doivent se taire, et à quoi ils sont obligés par rapport à ce chant dans l'église: il seroit encore à propos de les instruire sur l'usage qu'on doit faire, dans l'église, des orgues et des autres instrumens de musique; par-là tout s'y feroit avec ordre et avec édification, ainsi que le prescrit saint Paul.

Verroit-on tant d'irrévérences, d'impiété, d'irréligion, dans la plupart de ceux qui assistent au saint sacrifice de la messe, si ceux qui sont chargés de faire le prône avoient soin d'apprendre aux fidèles ce que c'est que ce redoutable sacrifice; pour quelles fins, pour quelles raisons il est offert; à qui il est offert, pour qui il est offert; quelle est la victime qui y est offerte, et quel est le prêtre qui l'offre; quelles sont les dispositions avec lesquelles nous devons y assister; quelle est la meilleure manière d'y assister; quand on manque de respect en y assistant; quelle posture il convient de tenir en y assistant; ce que nous devons apprendre par ce sacrifice, pour la règle inviolable de nos dispositions et de nos sentimens?

Les cérémonies qui s'observent dans le sacrifice de la messe, sont très-remarquables et très-utiles, soit pour faire éclater davantage la majesté d'un si auguste sacrifice, soit pour porter les fidèles, par la vue de ces mystères si salutaires, à la contemplation des vérités divines qui y sont cachées. Aussi le concile de Trente, en ordonnant aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âmes, d'expliquer souvent, au milieu de la célébration de la messe, ou de faire expliquer par d'autres, quelque chose de ce qui se lit à la messe, leur enjoint particulièrement de *s'attacher à faire entendre quelque mystère de ce très-saint sacrifice, les jours de dimanche et de fête.* Cependant il est rare d'entendre faire au prône l'explication des cérémonies et des prières de la messe, selon l'intention de l'Eglise. Aussi n'est-il que trop ordinaire de voir des fidèles qui ne connoissent ni l'esprit de ces prières et de ces cérémonies,

ni ce qu'il faut faire pour y entrer ; et que l'on a accoutumés, par cette ignorance grossière, à ne les regarder que comme des cérémonies ordinaires, qui ne demandent rien de notre esprit et de notre cœur.

On parle souvent aux fidèles, en faisant le prône, de la vie chrétienne; mais s'applique-t-on, autant qu'on le doit, à leur bien expliquer ce qu'on doit entendre par une vie chrétienne? leur fait-on bien connoître quelles sont les maximes de Jésus-Christ; ce qu'il faut faire pour être attaché à Dieu; en quoi consiste le détachement du monde?

On leur a parlé du péché, lorsqu'ils étoient encore enfans, en leur en donnant seulement la définition; mais, lorsqu'ils ont atteint un âge plus avancé, et qu'ils ont été plus capables de comprendre, s'est-on appliqué, avec toute l'attention, l'étendue et l'exactitude que demande cette matière, à leur expliquer en quoi consiste la désobéissance à la loi de Dieu? leur a-t-on appris ce qu'on doit entendre par le nom de péché mortel; en quels cas on pèche mortellement, et quels sont les effets du péché mortel? leur a-t-on appris ce qu'on doit entendre par le nom de péché véniel, quels sont les effets du péché véniel, à quoi l'on s'expose en faisant peu de cas du péché véniel? leur a-t-on fait distinguer le péché d'omission et le péché de commission? les a-t-on instruits de ce qu'ils doivent savoir sur les péchés, par pensées, par paroles, par actions; de ce qu'on entend par les péchés spirituels et les péchés charnels; par les péchés contre Dieu, ou contre le prochain, ou contre nous-mêmes; par les péchés de fragilité, par les péchés d'ignorance, par les péchés de malice, par les péchés d'habitude? leur a-t-on expliqué en quel cas on est coupable des péchés d'autrui?

On a fait dire aux fidèles, lorsqu'ils étoient encore enfans, les noms des péchés capitaux. Mais, lorsqu'ils ont été plus capables de comprendre, leur a-t-on appris à les reconnoître et à en craindre tous les mauvais effets;

par exemple, leur a-t-on expliqué ce que c'est que l'orgueil, à quels dangers il nous expose, pourquoi il est regardé comme un signe ordinaire de réprobation ; quelles sont les différentes espèces d'orgueil, quels sont les péchés que l'orgueil produit ordinairement, quel est le remède de l'orgueil?

Leur a-t-on expliqué ce que c'est que l'avarice, quels sont les péchés qu'elle produit le plus souvent ; quand l'avarice est un péché mortel, en quel cas on pèche véniellement par avarice, quels sont les remèdes de ce vice?

A l'égard de l'impureté, c'est un péché dont on ne doit jamais parler en public qu'avec les plus grandes précautions. Il faut renvoyer aux confesseurs les instructions qu'il est nécessaire de donner là-dessus ; ils doivent connoître les précautions qu'on doit prendre pour en donner, et quand ils sont obligés d'en donner sur une matière aussi délicate, qui demande une grande sagesse et une extrême prudence.

Les instructions sur le péché de gourmandise, sont nécessaires à une infinité de personnes; et cependant il est rare de voir expliquer au prône ce que c'est que ce péché, les cas où on le commet; quelle est la gourmandise la plus dangereuse; ce que c'est que l'ivrognerie, et quelles en sont les malheureuses suites; quelles sont les suites de la gourmandise en général, et quel en est le remède.

On entend souvent déclamer en chaire contre l'envie : mais dit-on souvent au prône quelles en sont les causes, quelles en sont les suites, quels sont les motifs les plus propres à nous en donner de l'éloignement, quels en sont les remèdes?

La colère est un des péchés les plus communs dans le monde; cependant il est rare que le prône apprenne à ceux qui y assistent, en quels cas la colère est juste et raisonnable, et en quels cas elle est déréglée et est un péché; quelles sont les passions qui la produisent; si on peut sans péché s'emporter contre ceux qui s'op-

posent à nos désirs justes et raisonnables ; en quels cas il y a nécessité de se mettre en colère, de quelle prudence il faut user dans ces occasions ; quelles sont les suites de la colère; en quel cas la colère est un péché mortel ou un péché véniel ; ce qu'il faut faire pour éviter le péché de colère.

La paresse est un péché sur lequel on est malheureusement trop peu instruit ; et cependant le prône apprend rarement à ceux qui y assistent, ce qu'ils doivent savoir sur ce sujet. Les fidèles ne connoissent, pour l'ordinaire, que fort imparfaitement, et souvent même ignorent entièrement ce que c'est que ce péché : on ne leur apprend presque jamais quand est-ce qu'on en est coupable, quelles en sont les causes, quelles en sont les suites, ce qu'il faut faire pour l'éviter, quels en sont les remèdes.

On nomme tous les jours la vertu dans les chaires chrétiennes. Mais le commun des fidèles comprend-il bien ce que c'est que la vertu ? le prône le leur a-t-il appris ? leur a-t-on expliqué d'une manière intelligible, quelles sont les vertus qu'on appelle *théologales*, quelles sont celles qu'on appelle *morales*, et pourquoi on les nomme ainsi ?

A-t-on soin de leur apprendre ce que c'est que la foi, quel est le fondement de notre foi, pourquoi nous devons croire fermement tout ce que Dieu nous a révélé, et comment nous connoissons ce que Dieu nous a révélé ? Leur fait-on connoître l'autorité de l'Eglise pour les choses de la foi ? leur fait-on voir la nécessité de la foi pour être sauvé ? leur apprend-on quels sont les articles que tous les chrétiens doivent particulièrement savoir et croire, et comment ils doivent savoir et croire les autres ? Leur prêche-t-on dans le prône la nécessité d'une foi vive, en leur expliquant ce que c'est qu'une foi vive, et ce que c'est qu'une foi morte ? leur fait-on connoître quels sont ceux qui pèchent contre la foi ? leur explique-t-on pourquoi il ne suffit pas de croire

intérieurement ce que l'Eglise croit, et comment on doit faire connoître sa foi aux hommes?

Il faut apprendre aux fidèles que nous devons mettre notre espérance en Dieu, sur quoi est fondée notre espérance, en quel sens on dit qu'elle doit être mêlée de crainte; il faut leur faire connoître ce que Dieu nous a promis, quels sont les moyens nécessaires pour parvenir au bonheur que Dieu nous a promis. Il faut leur apprendre comment ils peuvent attendre les biens de ce monde, de quelle manière, et à qui ils doivent les demander; pourquoi on ne doit espérer qu'en Dieu. Il faut leur faire connoître en combien de manières on pèche contre l'espérance; ce que c'est que pécher contre cette vertu, par présomption; ce que c'est que tenter Dieu; en combien de manières on peut pécher par désespoir. Voit-on cependant beaucoup de prônes qui instruisent, autant qu'ils doivent le faire, les peuples chrétiens sur cette importante matière?

Laisser ignorer au chrétien le précepte de l'amour de Dieu, c'est lui cacher *le grand et le premier commandement de la loi.* Ne point avertir le chrétien des obligations que lui impose la charité, c'est l'exposer à violer les devoirs importans que lui prescrit une vertu, sans laquelle l'homme *n'est rien*, dit saint Paul. Il est donc indispensablement nécessaire de lui apprendre ce que c'est que la charité, ce que c'est qu'aimer Dieu pour lui-même, ce que c'est qu'aimer Dieu par-dessus toutes choses, quand est-ce que nous aimons Dieu par-dessus toutes choses; la nécessité d'aimer mieux renoncer à ce que nous avons de plus cher au monde, que de l'offenser; quel est le sens de ces paroles: *Vous aimerez Dieu de tout votre cœur, de tout votre esprit, de toutes vos forces;* ce que nous devons faire pour aimer Dieu, en la manière qu'il l'ordonne; quel est le péché que commet celui qui viole le précepte de l'amour de Dieu; s'il suffit, pour aimer Dieu, de lui dire qu'on l'aime; si c'est aimer Dieu comme il faut, que

de ne l'aimer qu'à cause des biens temporels qu'on attend de lui; qui sont ceux qui pèchent contre l'amour qu'on doit à Dieu; à quelles marques nous connoîtrons si nous aimons Dieu.

La charité nous oblige encore à aimer notre prochain. *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*, nous dit Jésus-Christ, *et c'est ici le second commandement de la loi, qui est semblable au premier.* Il faut donc apprendre au chrétien quel est son prochain; ce que c'est qu'aimer son prochain comme soi-même; sur quoi est fondée l'obligation que nous avons d'aimer notre prochain comme nous-mêmes; quel bien on doit souhaiter indifféremment à tout le monde, comme à soi-même; si on doit procurer indifféremment à tout le monde, ce qu'on doit se procurer à soi-même; quel est l'ordre de la charité, dans les secours qu'on procure au prochain; comment on peut connoître si on aime son prochain; quels sont les secours qu'on peut procurer au prochain; quelles sont les œuvres spirituelles de miséricorde; quelles sont les œuvres corporelles de miséricorde.

Les fidèles ont grand besoin d'être instruits sur le pardon des offenses et sur l'aumône. On doit leur montrer que le pardon des offenses est un devoir indispensable à tous les chrétiens; en quoi consiste ce pardon; ce que doit faire celui qui a offensé; ce que doit faire celui qui est offensé; ce qu'ils doivent faire lorsque l'un et l'autre ont tort et qu'ils se sont réciproquement offensés; ce que doit faire un supérieur qui a offensé sans raison son inférieur; ce que doit faire celui qui a été offensé, lorsque celui qui l'a offensé refuse de s'humilier et de demander excuse; quelles sont les règles qu'on doit suivre, quand on croit devoir poursuivre en justice la réparation des injures.

Le précepte de l'aumône est communément inconnu aux fidèles, parce que ceux qui sont chargés de les instruire, ne leur en parlent pas avec toute l'étendue

et l'exactitude que le demande cette matière. On voit une infinité de personnes qui ignorent ce qu'on doit entendre par l'aumône, qui ne la croient pas d'une obligation indispensable, qui ne savent pas sur quoi cette obligation est fondée, qui n'en connoissent pas tous les avantages; à qui on n'a jamais dit ce qu'ils sont obligés de donner pour satisfaire au précepte de l'aumône; à qui on n'a jamais bien expliqué ce qu'on doit entendre en cette matière, par le nécessaire, par le superflu, par les différens degrés de nécessité qui obligent de donner. On voit une infinité de personnes à qui on n'a jamais appris de quelles conditions l'aumône doit être accompagnée pour être utile et méritoire. On voit presque tous les pauvres, persuadés, parce qu'on ne leur en a jamais parlé, qu'il n'est aucune espèce d'aumône à laquelle ils soient obligés.

Le précepte qui nous ordonne d'aimer notre prochain, nous oblige de l'aimer comme nous-mêmes. Il faut donc que nous sachions comment nous devons nous aimer; ce que nous devons faire pour rapporter à Dieu l'amour de nous-mêmes; pourquoi nous devons rapporter à Dieu l'amour de nous-mêmes; quels sont ceux qui s'aiment eux-mêmes d'une manière déréglée et criminelle; comment s'appelle l'amour criminel de nous-mêmes; en quoi l'amour-propre est injurieux à Dieu; en quoi l'amour-propre nous est préjudiciable; comment s'appelle l'amour réglé de nous-mêmes; en quels cas on pèche mortellement, et en quels cas on pèche véniellement, par amour-propre.

Il y a encore plusieurs instructions sur les vertus morales, que l'on doit donner aux fidèles. Il faut leur apprendre, pourquoi ces vertus sont nommées morales, quelles sont celles qu'on nomme communément cardinales; comment elles rendent nos mœurs réglées: ce que c'est que la prudence chrétienne; quelles sont les vertus qui en sont une suite et qui y ont rapport, et quels sont les vices qui lui sont opposés: ce que c'est que la

tempérance chrétienne; quelles sont les vertus qui en sont une suite et qui y ont rapport, et quels sont les vices qui lui sont opposés: ce que c'est que la force chrétienne; quelles sont les vertus qui en sont une suite et qui y ont rapport, et quels sont les vices qui lui sont opposés : ce que c'est que la justice; comment elle nous assujettit à Dieu; comment elle nous tient dans l'égalité avec le prochain; comment elle nous élève au-dessus des autres créatures; comment elle nous fait rendre au prochain ce que nous lui devons; comment elle fait que nous nous rendons à nous-mêmes ce que nous nous devons. Enfin, il faut apprendre aux fidèles, quelles sont les vertus qui sont une suite de la justice et qui y ont rapport, et quels sont les vices qui lui sont opposés, non-seulement à la prendre dans sa signification générale, mais encore à la considérer selon l'idée précise qui la distingue de toutes les autres vertus; soit qu'on la regarde comme justice distributive, soit qu'on l'envisage comme justice commutative.

Enfin, on prêche souvent en général aux fidèles, l'obligation de remplir exactement tous leurs devoirs; mais leur apprend-on en même temps, à distinguer exactement leurs différens devoirs, à connoître quels sont leurs devoirs généraux, quels sont leurs devoirs particuliers, quels sont leurs devoirs personnels?

Quel fonds abondant d'instructions pour les fidèles! quelle gloire pour Dieu! quels avantages pour les peuples chrétiens! quels fruits pour le salut des âmes! quelle consolation pour l'Eglise! quel bonheur, même pour les royaumes et les états! si tous les curés et les ouvriers évangéliques, chargés du prône dans les paroisses, vouloient suivre ce détail, pour apprendre à ceux auxquels ils sont chargés de montrer la voie du ciel, ce qu'ils doivent savoir.

Nous disons, *quel bonheur, même pour les royaumes et les états!* Eh! quiconque voudra y faire une sérieuse attention, et parler de bonne foi, ne sera-t-il pas obligé

de reconnoître qu'il n'y a que la Religion-chrétienne connue et pratiquée comme elle doit l'être, qui puisse établir et conserver le bon ordre et la paix parmi les hommes. En effet, à quoi doit-on le plus souvent la mauvaise foi et les fraudes dans le commerce, l'infidélité dans les mariages, les querelles, les dissensions, les guerres, les vols, les rapines, les injustices dans la vie civile; la mauvaise éducation des enfans, les superstitions dans le culte, les excès des libertins, la multitude des impies et des ennemis de la Religion; en un mot, les crimes, les dissolutions, les abominations de toute espèce, si ce n'est à l'ignorance dans laquelle on a élevé et laissé la plupart des hommes?

Il est vrai que tous ne répondent pas à l'éducation chrétienne qu'ils ont reçue; que tous n'obéissent pas à l'Evangile, quoiqu'il leur ait été prêché comme il devoit l'être; que tous ne profitent pas des secours abondans qu'ils ont reçus, pour marcher dans les voies du Seigneur, et qui les auroient sanctifiés s'ils y avoient répondu comme ils le devoient, et s'ils n'en avoient pas arrêté la vertu par leur ingratitude et par leurs infidélités. Mais aussi, faut-il avouer que la plupart des hommes qui sont nés dans le sein du christianisme, ne se perdent et ne se damnent, que faute des instructions nécessaires, ou lorqu'ils étoient encore dans les premières années de leur vie, ou lorsqu'ils sont devenus capables de comprendre les leçons de la doctrine chrétienne. Nous l'avons suffisamment prouvé, en parlant de la manière dont se fait le plus souvent le catéchisme. Voyons à présent quelle utilité les peuples chrétiens peuvent retirer des prônes qui se font communément.

Pour nous convaincre du peu de fruit qu'on doit en attendre, laissons parler les paroissiens sur les instructions qu'ils entendent à la messe paroissiale. Il ne s'agit pas ici de ceux qui répondront, que leur pasteur et ceux qui doivent leur enseigner la Religion, ne

leur en parlent jamais, ou la leur prêchent si rarement, qu'ils sentent fort bien n'être pas instruits comme ils devroient l'être: mais écoutons ceux qui sont assidus aux prônes dans les paroisses même où ils se font exactement : que nous diront-ils, et principalement ceux qui, s'appliquant en leur particulier à étudier la loi de Dieu, sont plus capables de connoître la force et les défauts des prônes? Ils nous diront que ces instructions sont le plus souvent si superficielles, qu'il n'est pas possible que des paroissiens y trouvent jamais tout ce qu'ils devroient savoir; qu'il n'est pas rare de voir que les pasteurs et les prêtres chargés de faire le prône, n'en n'ont qu'un petit nombre qu'ils ne cessent de redire, en sorte que le peuple entend toujours les mêmes: ce qui rebute tellement les paroissiens, et fatigue si fort les auditeurs, que plusieurs se retirent à l'écart, pour ne pas les écouter. Il y en a même parmi eux, à qui la continuelle répétition de ces prônes les a fait apprendre par cœur, de manière qu'ils pourroient les réciter mot à mot avec le prédicateur, qui est le seul qui n'en soit pas fatigué et ennuyé. Ils nous diront que les vérités qu'on leur prêche au prône, n'y sont jamais développées comme elles devroient l'être; qu'il s'en faut bien qu'on y apprenne aux fidèles toutes celles qui leur sont nécessaires, et qu'on leur y explique la loi du Seigneur dans toute son étendue.

Comment doit-on à plus forte raison regarder ces prônes, qui n'offrent qu'un verbiage, sans ordre, sans onction, sans dessein, sans étude; qui ne peuvent ni éclairer l'esprit, ni toucher le cœur de ceux qu'on prétend instruire, et qui n'apprennent jamais rien à ceux qui viennent les entendre? C'est ce qu'on doit attendre sur-tout de ces ministres qui, pour avoir paru souvent en public, ont la témérité de se croire capables de parler sur-le-champ; qui ne rougissent point de débiter hardiment dans la chaire de vérité tout ce qui leur vient à l'esprit; qui supposent la vérité de ce qu'ils avancent,

sans en donner aucunes preuves, ou ne les présentent qu'à demi; qui se perdent dans les détails, qui se répètent, qui s'égarent dans des digressions ennuyeuses, et qui s'imaginent bien prêcher, parce qu'ils crient de toute leur force, et qu'ils parlent beaucoup.

En vain dira-t-on que les sermons suppléent, pour l'instruction des peuples, aux défauts des prônes: car la plupart des sermons supposent les auditeurs instruits, et ne les instruisent pas. D'ailleurs est-il bien sûr que tous ceux qui assistent aux sermons les comprennent toujours, principalement dans un temps où l'éloquence n'est plus à la portée du commun des auditeurs; où l'on rougiroit de penser avec saint Paul, que *notre foi ne doit pas être établie sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu;* où l'on auroit honte de *ne savoir autre chose parmi* ceux que l'on doit instruire, *que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié;* temps où la plupart des prédicateurs ne veulent plus, pour *annoncer la doctrine de Jésus-Christ, que les discours élevés de l'éloquence et de la sagesse humaine.* Ce grand apôtre nous enseigne que celui qui instruit les autres, soit en leur expliquant les obscurités de l'Ecriture, soit en leur développant les mystères de la foi, soit en leur apprenant ce qu'ils doivent à la loi du Seigneur, ne peut chercher qu'à les *édifier, à les exhorter, à les consoler. Que personne ne cherche ses intérêts propres*, nous dit-il *mais ceux des autres.* Cette doctrine ne peut être du goût de notre siècle; il la méprise, il la rejette; celui qui a le talent de la parole, dit-il à un grand nombre de prédicateurs, doit chercher *à paroître dans le public, et à se faire connoître au monde.* Et voilà ce qui produit tant de ministres de l'Evangile, *qui parlent d'eux-mêmes, et qui ne cherchent que leur propre gloire.* Heureux les peuples qui ne sont instruits que par des pasteurs et des prêtres qui craignent *d'anéantir la croix de Jésus-Christ en annonçant l'Evangile avec des paroles étudiées*, et qui savent qu'on *altère la pa-*

role de Dieu, dès qu'on ne la prêche pas comme venant de Dieu, devant Dieu, et au nom de Jésus-Christ.

La prédication vraiment chrétienne n'a pas besoin de l'ornement fastueux et de l'éclat des paroles, dit saint Ambroise : *prædicatio christiana non indiget pompâ et cultu sermonis.* Elle porte avec soi sa recommandation. C'est par elle que d'ignorans pêcheurs ont converti le monde. S'ils avoient été orateurs, on auroit attribué à leur éloquence la ruine de l'idolâtrie.

Lorsque vous instruisez, dit saint Jérôme, ne cherchez pas des applaudissemens, mais des larmes ; il ne vous faut d'autre éloge que celui des pleurs de votre auditoire : *lacrymæ auditorum laudes tuæ sint.* Un prédicateur ne doit donc chercher, dans son ministère, qu'à toucher, qu'à convertir les âmes. Malheur à ceux qui ne pensent qu'à *se prêcher eux-mêmes*, et qui ne sont pas persuadés qu'ils doivent ne *prêcher que Jésus-Christ Notre-Seigneur!* Malheur à ceux qui ne regardent pas des yeux de la foi, le ministère de la chaire, qui se pressent de se produire en public, et de prêcher la parole de Dieu, sans s'y être préparés par l'intelligence des divines Ecritures, par une étude sérieuse et réfléchie de la doctrine des saints Pères, de celle de l'Eglise, et des ouvrages des théologiens catholiques, par la méditation continuelle des mystères et des vérités de la Religion, et surtout des vérités de la morale. Malheur à ceux qui ignorent que c'est de Dieu seul qu'ils doivent attendre cette *sagesse qui a ouvert la bouche des muets, qui a rendu éloquentes les langues des petits enfans!* Malheur à ceux qui ne veulent pas demander au Seigneur *ce cœur docile*, nécessaire pour *discerner entre le bien et le mal*, ces *paroles* propres à enseigner *utilement* aux hommes ce qui doit les conduire dans la voie du salut ; ces discours pleins de droiture et de vérité, sans lesquels on ne peut annoncer dignement les volontés du Seigneur! Malheureux les peuples instruits par ces ministres, qui *veulent être les docteurs de la loi, sans*

entendre ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils assurent.

Plût à Dieu que de pareils apôtres fussent plus rares, et qu'on les éloignât, dès qu'ils sont connus, de l'exercice du saint ministère! l'Eglise n'auroit pas la douleur de voir un si grand nombre de ses enfans, croupir dans la plus profonde ignorance de ce que Dieu demande d'eux. Et au fond, comment le sauroient-ils, puisqu'ils n'en entendent jamais parler? *quomodò audient sine prædicante?* Comment leur prêchera-t-on, si ceux qui, par le devoir de leur charge sont obligés de les éclairer et de les conduire peu à peu jusqu'à la connoissance du fond de la Religion, ou négligent de leur donner toutes les instructions qu'ils leur doivent, ou n'ont pas toujours les talens et les lumières nécessaires pour les instruire?

Combien y a-t-il de choses, par exemple, dans la morale, dans les dogmes, dans le service divin et les prières publiques, dans les usages et les cérémonies de la Religion, dont on ne dit jamais rien aux peuples; et dont l'ignorance fait commettre tous les jours à la plupart des chrétiens, sans qu'ils s'en aperçoivent, des fautes considérables, qui sont cause que le nom de Dieu est blasphémé parmi les infidèles, les hérétiques, les impies et les libertins.

Nous avons donc eu raison de dire qu'il est facile de connoître la source de cette famine spirituelle dont nous parle l'Ecriture, et que souffrent les fidèles au milieu même des instructions continuelles qu'ils entendent. Famine, non de pain, ni soif d'eau, mais famine et soif de la parole de Dieu : *non famem panis, neque sitim aquæ, sed audiendi verbum Domini.* C'est de cette famine que Dieu menaçoit les Juifs par le prophète Amos. Plaise à son infinie miséricorde nous en préserver, en donnant à son Eglise la consolation de n'avoir que des ministres dignes, par leurs lumières, par leur piété, par leur zèle pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes,

d'annoncer

d'annoncer, comme ils le doivent, le mystère de l'Evangile.

Des autres Instructions nécessaires au Peuple chrétien.

Il ne suffit pas d'annoncer aux fidèles la parole de Dieu, si on ne leur apprend en même temps ce qu'elle attend d'eux, et quel est le fruit qu'ils doivent en retirer. Dieu veut des œuvres, et non des paroles : c'est donc en vain qu'on reçoit des instructions, si on ne les met pas en pratique. *C'est celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans le ciel*, dit Jésus-Christ, *qui entrera dans le royaume du ciel. Celui qui entend ce que je dis*, ajoute ce divin Sauveur, *et qui ne l'exécute pas, est semblable à un homme qui a bâti sa maison sur la terre sans lui donner de fondement; aussitôt que le fleuve s'est débordé, et qu'il s'est porté contre cette maison, il l'a renversée, et la ruine en a été grande.*

C'est ce que cet adorable Maître a ordonné à ses disciples, d'enseigner à tous ceux qu'ils instruiroient. *Mes chers frères*, disoit l'apôtre saint Jacques, *recevez avec douceur et avec docilité la parole qui a été entée en vous, et qui peut sauver vos âmes. Mais accomplissez cette parole, et ne vous contentez pas de l'écouter, en vous trompant vous-mêmes. Car celui qui ne fait qu'écouter la parole de Dieu, sans l'accomplir, est semblable à un homme, qui, jetant les yeux sur un miroir, y voit son visage naturel* couvert de taches, et *qui à peine s'y est vu, qu'il s'en va* sans les avoir ôtées, *oubliant aussitôt quel il étoit.*

Dans cette comparaison, le miroir est la parole de Dieu, qui nous représente à nous-mêmes ce que nous sommes et ce que nous devons être : le visage de l'homme

est l'état intérieur de sa conscience : les taches du visage sont les péchés qui souillent l'âme : se regarder dans le miroir, c'est écouter la parole de Dieu, et y remarquer la différence de ce que nous sommes, et de ce que l'Evangile veut que nous soyons; oublier l'état ou la disposition de son visage, c'est mettre en oubli les vérités qui nous ont été prêchées, et négliger d'effacer par les larmes de la pénitence les souillures de notre âme. Or, comme le rapport du miroir est inutile à celui qui n'ôte pas les taches qu'il y a vues sur son visage : aussi la parole de Dieu ne sert de rien à ceux qui l'écoutent, et qui ne font pas ce qu'elle leur enseigne. Cependant il n'est que trop vrai que la plupart de ceux qui entendent prêcher l'Evangile, après y avoir vu, comme dans un miroir, combien leur vie est éloignée de la pureté de la morale chrétienne, oublient, aussitôt après la prédication, tout ce qu'on leur a dit et les réflexions qu'ils y ont faites : la vérité s'efface de leur mémoire, et ils sont les mêmes qu'auparavant.

C'est donc en vain qu'on entend la parole de Dieu, si l'on néglige de considérer attentivement les vérités qu'on a apprises; si l'on n'a pas soin de demeurer ferme dans cette méditation; d'observer continuellement la loi sans la perdre jamais de vue, et d'assurer par la pratique la connoissance des obligations qu'elle impose. C'est ce que nous enseigne encore l'apôtre saint Jacques, lorsqu'il nous dit que *celui qui, après avoir considéré attentivement la loi parfaite* de l'Evangile, qui nous donne la *liberté* des enfans de Dieu, *l'aura observée constamment, ne l'ayant point entendue pour l'oublier, mais pour l'accomplir*, trouvera son *bonheur* dans la fidélité avec laquelle il aura *conformé* ses mœurs et sa vie aux préceptes de cette divine loi.

Voilà ce que Moïse ordonnoit de la part de Dieu aux Israëlites. *Ecoutez, Israël*, leur dit-il (*Deuter.* 6. *v.* 6-9); *ces commandemens que je vous donne au-*

fourd'hui au nom du Seigneur, *seront gravés dans votre cœur. Vous en instruirez vos enfans; vous les méditerez assis dans votre maison, en marchant dans le chemin; la nuit, dans les intervalles du sommeil; le matin à votre réveil: vous les lierez, comme une marque, dans votre main; vous les porterez sur le front entre vos yeux; vous les écrirez sur le seuil et sur les poteaux de la porte de votre maison.*

Ecoutez mes instructions, nous dit la sagesse (*Prov.* 4. 20. 21.); *prêtez l'oreille à mes paroles; qu'elles soient sans cesse devant vos yeux; conservez-les au milieu de votre cœur. Tenez sans cesse mes préceptes liés à votre cœur*, par une méditation continuelle (*Ibid. C.* 6. *v.* 21. 22.); *attachez-les à votre cou*, afin qu'ils soient la règle de vos actions et de vos paroles; *lorsque vous marchez, qu'ils vous accompagnent; lorsque vous dormez, qu'ils vous gardent; et en vous réveillant, entretenez-vous avec eux.*

Appliquez toute votre pensée à ce que Dieu vous ordonne, nous dit encore l'Esprit saint (*Eccli.* 6. 37). *Méditez sans cesse ses commandemens; il vous donnera lui-même un cœur docile; et la sagesse que vous désirez, vous sera donnée.*

Or, puisque Dieu veut que nous méditions sans cesse ses commandemens, il s'ensuit, par une conséquence nécessaire, que tout ministre de l'Evangile qui laisse ceux qu'il est chargé d'instruire, dans l'ignorance de cette importante obligation, ne remplit pas son devoir comme il le doit, puisqu'il omet par cette négligence, une instruction sans laquelle toutes les autres sont inutiles. Par-là, il se rend responsable au tribunal de Dieu, du salut des âmes qui lui ont été confiées. Saint Paul *proteste* à Milet, *qu'il est innocent du sang* de tous les fidèles auxquels il avoit annoncé l'Evangile en Asie, parce *qu'il ne leur a caché aucune des choses qui leur étoient utiles*, et qu'il devoit leur prêcher, parce *qu'il n'a point évité de leur déclarer toutes les volontés de Dieu.*

Tous les ouvriers évangéliques pourroient-ils se rendre le même témoignage? tous peuvent-ils se glorifier de n'avoir jamais *omis* aucune des vérités qu'ils devoient *annoncer* à ceux dont ils ont été établis les docteurs? Et, pour revenir à notre sujet, que répondront au tribunal de Dieu, ces ministres de Jésus-Christ qui n'auront pas fait connoître aux fidèles confiés à leurs soins, l'obligation indispensable d'étudier et de méditer sans relâche la loi du Seigneur; étude sans laquelle toutes les autres instructions sont inutiles, ainsi que nous l'avons déjà observé.

En effet, quel fruit rapportèrent à cet homme dont nous parle l'Evangile, le grain qui avoit été *semé sur le bord du chemin, et qui fut foulé aux pieds et mangé par les oiseaux;* celui *qui n'eut pas plutôt poussé, qu'il se sécha;* et celui *qui fut étouffé par les épines dans lesquelles il étoit tombé?* Et telle est, nous dit Jésus-Christ, la stérilité de la parole de Dieu, lorsque *le démon la ravit du milieu du cœur* de ceux qui l'ont écoutée; lorsqu'on ne la *croit que pour un temps;* lorsqu'on la *laisse étouffer par les soins, par les richesses et par les plaisirs de la vie;* en un mot, lorsqu'on ne fait jamais aucune réflexion sur ce qu'elle nous enseigne; lorsqu'on n'en occupe jamais son esprit; lorsqu'on ne prend jamais les mesures nécessaires pour pratiquer fidèlement et constamment ce qu'elle nous ordonne.

Or, quelle sera la malédiction de ces terres arides et ingrates, qui n'auront rapporté aucun fruit de la parole de Dieu? Saint Paul nous l'apprend, par une comparaison qui doit faire trembler tous les coopérateurs de Jésus-Christ, qui ne les auront pas cultivées comme ils le devoient; puisqu'étant la cause de cette malédiction, ils mériteront celle qu'ils auront attirée sur elles: *lorsqu'une terre ne porte que des épines et des chardons*, dit ce grand apôtre, *elle est haïe de son maître et toute prête d'être maudite, et enfin on y met le feu.* Mais elle *reçoit la bénédiction de Dieu*, *lors-*

qu'étant bien humectée par des pluies fréquentes, elle produit des herbes utiles à ceux qui la cultivent.

Heureux, dit le prophète, *celui qui n'a d'attachement dans la vie, que pour la loi du Seigneur, ni d'autre étude que de la méditer jour et nuit! il sera comme un arbre planté sur le bord d'un ruisseau, qui porte toujours du fruit dans son temps. Heureux celui qui s'applique à connoître les ordonnances du Seigneur, et qui règle, sur sa divine loi, tous les mouvemens de son esprit et de son cœur! Heureux celui qui s'exerce dans la méditation des divins commandemens, avec une ferveur toujours nouvelle, et qui étudie sans cesse la voie qui conduit à Dieu!*

Voilà ce qu'un dispensateur des vérités de la doctrine chrétienne, qui veut les enseigner d'une manière profitable à ceux qu'il doit instruire, ne se lasse point de leur inculquer avec force; persuadé que ce qu'ils recevront sans réflexion et sans méditation, ne produira jamais rien pour leur salut. Lorsque l'estomac ne peut plus recevoir ni digérer aucune nourriture, on désespère de la vie du malade. Comment donc peut-on ne pas craindre la perte éternelle de l'âme, lorsque la parole de Dieu ne fait aucune impression dans l'esprit et dans le cœur de celui qui l'écoute; qui la méprise jusqu'à l'oublier, et ne plus y penser, après l'avoir entendue? Le serviteur qui négligea de faire *valoir l'argent de son maître, fut jeté dans les ténèbres : là il y aura des pleurs et des grincemens de dents.*

Si nous consultons encore les divines Ecritures, nous y trouverons de nouvelles preuves de l'obligation de faire continuellement sentir à ceux que l'on instruit, la nécessité et les avantages d'étudier et de méditer les vérités de la Religion; nous y apprendrons de l'Esprit saint, que tous les désordres qui corrompent la terre, et tous les maux qui l'affligent, ne viennent que de ce que les hommes ne font aucune réflexion sérieuse sur les vérités dont ils devroient toujours être occupés.

La terre est dans une extrême désolation, dit un prophète (*Jerem.* 12. 11.), parce qu'il n'y a personne qui pense à Dieu, et qui veuille s'occuper de sa loi : *desolatione desolata est omnis terra; quia nullus est qui recogitet corde.* Appliquez vos cœurs à considérer vos voies pour les corriger, disoit aux Juifs le prophète Aggée ; et voyez quels sont les châtimens que vous ont attirés l'indifférence pour le culte du Seigneur, et l'oubli de sa loi : *ponite corda vestra super vias vestras.*

C'est à l'ignorance de la loi de Dieu, et à l'indifférence pour ce qu'elle ordonne, que le prophète-roi attribue l'impiété, les débordemens, les abominations et tous les crimes du monde. Le Seigneur, dit-il, a jeté les yeux du haut du ciel sur les enfans des hommes, pour voir s'il y a quelqu'un qui ait l'intelligence de ses commandemens, et qui cherche Dieu. Mais non, ils s'éloignent toujours de plus en plus du sentier de la justice; tous se sont mutuellement infectés ; ils ont tous conspiré contre la vertu pour le vice ; tout est estimé parmi eux, excepté la Religion et la piété ; ils ferment opiniâtrement les yeux à la lumière ; ils vivent dans un oubli de Dieu si profond, qu'ils ne pensent ni à l'écouter, ni à l'invoquer, ni à le consulter, ni à lui donner quelque part dans leurs desseins et leurs actions. Ils s'affermissent dans leur irréligion, en écartant toutes les réflexions et toutes les frayeurs que la justice d'un Dieu oublié et méprisé devroit leur inspirer. Ils sont esclaves des plus infâmes et des plus abominables désirs ; il n'en est pas un seul qui fasse le bien : aussi ces insensés et ces impies ont-ils dit dans leur cœur qu'il n'y a point de Dieu. *Dominus de cœlo prospexit, ut videat si est intelligens, aut requirens Deum. Omnes declinaverunt, simul inutiles sunt. Deum non invocaverunt ; corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis : non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.*

Heureux, dit dans un autre psaume ce saint roi,

heureux, Seigneur, celui que vous daignez instruire par vous-même, et former dans la science de votre loi! il y trouve de quoi adoucir ses peines, au temps de l'affliction et du mal. *Beatus homo quem tu erudieris, Domine, et de lege tuâ docueris eum : ut mitiges ei à diebus malis.* Heureux celui qui vous écoute en secret, avec un cœur docile, et qui conserve sous vos yeux une profonde paix, dans les tentations publiques et générales! Heureux celui qui apprend de vous, ô mon Dieu, à profiter de tout et à ne s'éloigner de rien! Heureux celui qui remet entre vos mains son repos, sa sûreté, son salut; et qui, au milieu des tempêtes et de l'obscurité que les opinions et les passions des hommes excitent, attend à vos pieds que l'orage finisse, et se tient très-assuré qu'il finira quand vous le voudrez!

Quels sentimens pour Dieu, quel goût pour sa sainte loi, produiroient ces vérités dans le cœur des fidèles, si elles étoient bien développées par ceux qui sont chargés de les instruire! Seroit-il difficile, après cela, de leur persuader l'obligation de méditer la loi, et les avantages qu'ils en retireroient?

Enfin, pour réveiller de leur assoupissement les fidèles qui négligent de faire fructifier dans leur esprit et dans leur cœur, par la méditation, les vérités qu'ils ont apprises, il est important de leur rappeler la punition terrible de ce serviteur paresseux qui ne voulut pas faire valoir l'argent de son maître.

« Vous voyez, mes frères, dit saint Grégoire le Grand,
» expliquant cette parabole à son peuple; vous voyez
» le péril que nous courons, si nous retenons inutilement
» les talens que nous a confiés notre Maître. C'est à vous
» aussi de faire réflexion sur ce que vous aurez à craindre,
» lorsqu'un jour on vous redemandera avec usure, les
» vérités que vous entendez maintenant de nous. Car,
» dans l'usure, l'un reçoit l'argent même qu'il n'a point
» donné, et l'autre rend non-seulement celui qu'il a
» reçu, mais encore plus qu'il n'a reçu.

» Considérez donc que vous paierez l'usure de ces
» paroles que nous vous disons; et ayez soin que les
» vérités que vous entendez, vous servent à découvrir
» celles que vous n'avez pas entendues; afin que, tirant
» des conséquences des unes et des autres, vous ap-
» preniez à faire aussi de vous-mêmes, ce dont vous
» n'aurez pas été instruits par les prédicateurs. »

On doit donc réfléchir sur les *vérités* que l'on a *entendues*, pour en tirer les *conséquences* nécessaires à son avancement dans la piété; on doit s'en occuper par une sérieuse méditation, pour n'en pas perdre le fruit. Par la méditation, on *augmente de plus en plus en science, et en toute sorte de sagesse.* Par cette méditation on s'accoutume insensiblement à n'entretenir son esprit et son cœur, que de *tout ce qui est vrai, de tout ce qui est honnête, de tout ce qui est juste, de tout ce qui est saint, de tout ce qui est édifiant, de tout ce qui est vertueux, de tout ce qui est digne de louanges dans la règle des mœurs* (*Phil.* 4. 8.). Par la méditation on *conserve la parole de vie*, et ceux qui l'annoncent auront *la gloire, au jour de Jésus-Christ, de n'avoir point travaillé en vain* au salut de ceux qu'ils auront instruits. Par la méditation on apprend à *se conduire avec sagesse, à racheter prudemment le temps*, en ménageant tous les momens de la vie, pour opérer son salut; *parce que les jours sont mauvais*, pleins de tentations et de périls, qui nous exposent à toute heure au danger de mourir à la grâce, et de nous perdre pour une éternité. Par la méditation enfin, on apprendra à n'être pas *imprudent et insensé*, mais à savoir *discerner quelle est la volonté de Dieu, et ce qu'il désire de nous.*

« Faites, Seigneur, disoit continuellement le prophète-
» roi, faites que j'aime de plus en plus votre loi sainte;
» qu'elle soit le sujet de mes méditations dans tous les
» momens de ma vie. Rendez-moi, par vos préceptes,
» plus sage que mes ennemis; faites que ces préceptes

» me soient toujours présens, et que je m'y attache
» pour jamais. Rendez-moi plus intelligent que tous
» mes maîtres par la méditation continuelle de votre loi.
» Rendez-moi plus prudent que les vieillards, par la
» recherche de vos volontés. Faites que je ne m'écarte ja-
» mais des règles que vous m'avez prescrites, et gravez-
» les profondément dans mon cœur. Que je médite sans
» cesse votre sainte loi, et que je ne consulte qu'elle,
» pour apprendre comment je dois me comporter dans
» les différens états où je me trouverai. Faites que je
» recherche sans cesse vos commandemens, que je les
» aime, que j'en parle avec une sainte liberté et avec
» confiance devant les grands de la terre, et que je ne
» rougisse jamais de m'en déclarer le défenseur. Faites
» que je les médite sans cesse, pour en nourrir mon
» esprit, pour en rassasier ma faim spirituelle, pour
» enflammer de plus en plus l'ardeur de mon amour.
» Faites que j'élève sans cesse mes mains vers vous, ô
» mon Dieu, pour obtenir la grâce de les observer fi-
» dèlement; et qu'en les aimant avec un cœur droit et
» docile, je règle toutes mes actions sur ces excellentes
» et admirables maximes. »

Si tous ceux qui travaillent à l'œuvre de Dieu, étoient bien pénétrés des sentimens du cœur de ce saint roi, il ne seroit pas nécessaire de les exhorter à ne rien oublier pour allumer et pour entretenir ce feu sacré dans le cœur de ceux qu'ils instruisent. Et comment pourroit-il se faire que tous leurs soins fussent inutiles, s'ils s'appliquoient à bien convaincre ceux qui viennent les entendre, de toutes les raisons que nous avons d'admirer la beauté, la justice, la sainteté de la loi de Dieu; s'ils leur en montroient l'excellence et tous les avantages; s'ils leur apprenoient à y chercher leur bonheur, leur trésor, leurs délices; et à la chérir, comme la source de l'innocence, du salut et de la vie?

Il est important d'observer ici, qu'en s'attachant à faire voir aux fidèles l'obligation de méditer la loi de

Dieu, on doit leur expliquer ce que le Seigneur demande de nous, quand il nous ordonne de la méditer nuit et jour. Ce n'est pas d'être sans cesse occupés à réfléchir sur cette loi sublime: une si sainte occupation, si elle étoit continuelle, seroit trop au-dessus des forces accordées à l'homme dans ce lieu de privation et d'exil; mais Dieu veut que nous agissions toujours par l'impression de sa loi, que notre cœur en soit plein et pénétré, afin qu'en toute occasion elle puisse nous servir de guide, et que nous soyons toujours disposés à ne rien faire contre ce qu'elle nous prescrit. Pour cela, il faut penser très-souvent à ce que Dieu nous ordonne, et nous en occuper, pour ainsi dire, dans toutes les circonstances de notre vie.

Il faut encore apprendre aux fidèles, que le matin est le temps le plus propre à méditer la loi de Dieu, pour y conformer les actions de la journée; et le soir, pour examiner en quoi on a manqué pendant le jour. Quiconque veut sincèrement se sauver, trouvera toujours assez de temps pour faire cette méditation, quelqu'occupé qu'il soit d'ailleurs par les affaires et les devoirs de son état et de sa profession. Est-il impossible, par exemple, après avoir fait sa prière du matin, de penser, quand ce ne seroit qu'un instant, à quelqu'une des vérités qu'on a apprises dans les instructions qu'on a reçues sur la Religion: ou, si l'on sait lire, de chercher quelque règle de conduite dans un livre de piété; de prendre alors une résolution sérieuse de la pratiquer fidèlement; de se la rappeler dans la journée, en certains momens où l'on est plus libre, en se mettant intérieurement, si on ne peut pas être seul, en la présence de Dieu; d'examiner enfin à la prière du soir, si on a exécuté, comme on le devoit, la promesse faite à Dieu le matin?

C'est sur-tout parmi les vérités pratiques, qu'on doit engager les simples fidèles à choisir celles qu'ils veulent méditer: telles que sont les commandemens de Dieu,

les maximes de l'Evangile, les remèdes contre le péché, et la nécesité d'en faire pénitence; les devoirs de son état, etc. On doit les exhorter à se rappeler souvent ce que la Religion nous enseigne sur la mort, le jugement, le paradis et l'enfer. Il est important encore de leur bien inculquer, qu'ils doivent prendre garde à ne pas se contenter d'une méditation et de réflexions stériles; qu'il faut examiner son cœur, sur les vérités qu'on lit ou qu'on entend; gémir sur sa propre corruption, sur sa foiblesse, sur sa misère; implorer le secours de Dieu, prendre des resolutions convenables, veiller à l'exécution de ces résolutions.

Telle est la méditation que tous les chrétiens sont obligés de faire; personne n'en peut être dispensé, et cette obligation regarde quiconque est en état de faire usage de sa raison; parce qu'il n'y a personne qui ne doive se remplir de la loi de Dieu, examiner sa conduite sur cette loi, gémir intérieurement des péchés par lesquels on a violé ses préceptes, en demander pardon à Dieu, former dans son cœur la résolution de s'en corriger, et prendre les mesures nécessaires pour y parvenir.

Nous avons dit qu'un des meilleurs moyens pour inspirer à ceux que l'on instruit le goût qu'ils doivent avoir pour la méditation de la loi de Dieu, est de leur faire voir quelle en est l'excellence. Or, il sera facile de les en convaincre, en les rendant attentifs aux réflexions suivantes.

De l'Excellence de la loi de Dieu.

Pour montrer aux chrétiens l'excellence de la loi de Dieu, il suffit de leur en prouver la sainteté, la sagesse, la vérité.

1. Comment cette loi ne seroit-elle pas sainte, dès que Dieu, qui est saint par essence, et la sainteté même, en est l'auteur? loi qui ordonne la vertu, et qui con-

damne le vice; loi qui recommande à l'homme tout ce qui peut le rendre digne de Dieu, utile et agréable à la société; qui lui interdit et lui défend tout ce qui peut le souiller, le dégrader, et le rendre misérable. Dans la pratique de cette loi est renfermé tout ce qui peut nous rendre heureux sur la terre : elle règle le cœur, elle en corrige les affections vicieuses; elle nous change réellement, et nous rend tels au dedans, que nous devons paroître au dehors; elle nous oblige de nous élever jusqu'à Dieu, sans quitter la terre et rompre avec les hommes; elle nous ordonne d'aimer notre prochain, malgré ses défauts; de vouloir et de faire du bien à nos ennemis; de combattre nos inclinations et nos penchans; d'aimer notre âme, et de haïr notre chair; de nous détacher du monde que nous voyons, et de désirer le ciel que nous ne voyons pas. Elle nous défend non-seulement les actions criminelles, mais encore les désirs et les pensées qui favorisent et persuadent le crime. C'est une source féconde de sainteté, d'où coulent avec abondance ces eaux salutaires qui désaltèrent ceux qui ont *soif de la justice.*

La loi de Dieu peut seule former des hommes vraiment justes et vertueux; elle seule peut former des hommes dignes du ciel et de la société; elle seule peut former une société pure, innocente et utile. Il ne faut que de la raison, dit Tertullien, pour en découvrir l'excellence : *ratio legem commendat.* Et en effet, la raison respectera toujours une loi qui attache, avec amour et soumission, l'homme à Dieu; qui exige de lui un culte pur et digne de Dieu; qui lui recommande le respect et l'obéissance envers ses supérieurs, la douceur et la charité envers ses inférieurs; les égards, les ménagemens, les déférences envers ses égaux. Loi de Dieu, dont la sainteté est inséparable; elle désapprouve et condamne tout ce qui n'est pas pur et innocent. Elle seule est l'ennemie de tous les penchans criminels, et de toutes les inclinations corrompues : *malitiæ hostis est*, dit saint Chrysostôme.

La loi du Seigneur est sainte, dit le prophète, et elle ne s'altérera jamais : *lex Domini immaculata*. Elle ne ressemble point à celles que les hommes établissent, quelle que puisse être la réputation de leur sagesse. Cette loi, comme nous croyons l'avoir déjà observé ailleurs, ne favorise en rien, ni nos passions, ni nos préjugés : elle ne dissimule aucun vice, elle ne permet, ni n'excuse, ni ne tolère rien d'injuste : elle condamne jusqu'aux plus secrets désirs, jusqu'aux pensées qui demeurent sans exécution : elle est contraire en tout à la cupidité; incapable d'adoucissemens et de mitigation; inflexible, incorruptible; aussi pure après plusieurs siècles, qu'au premier jour qu'elle a été publiée; aussi sévère contre la multitude des pécheurs, que contre un seul; aussi parfaite et aussi entière, quoique tout le monde l'abandonne, que si tous y étoient fidèles.

La loi de Dieu est sainte, *elle convertit les âmes ;* elle est la règle, et rien ne peut la fléchir. L'on ne peut devenir juste, qu'en lui devenant conforme; et ce sera toujours inutilement qu'on entreprendra de la courber, et de diminuer la distance qui est entr'elle et nous, en la rendant plus indulgente à nos foiblesses. Notre premier devoir est le repentir de nous en être écartés : elle nous reproche nos égaremens, il faut respecter ses reproches : elle nous montre le mal que nous avons fait, il faut en faire l'aveu : elle parle contre nous, il faut reconnoître et répéter avec humilité tout ce qu'elle en dit; et quelle que soit la sévérité avec laquelle elle nous condamne, il ne nous est jamais permis d'en murmurer, ni d'y être moins fidèlement attachés.

Quel seroit le bonheur, quelle seroit la sainteté des hommes sur la terre, s'ils etoient tous fidèles observateurs de la loi de Dieu ! Pour s'en convaincre, il suffit de se représenter une société d'hommes purs et innocens, pénétrés du néant de la créature, et de la grandeur du Créateur; détachés de la terre, et ne désirant que le ciel : société où régneroient la probité, la vérité, la justice, la douceur, la Religion, l'Evan-

gile de Jésus-Christ; où chacun posséderoit paisiblement ses héritages, sa réputation; où les inférieurs seroient soumis, les supérieurs, tendres et compatissans; où les uns obéiroient sans murmure, et les autres commanderoient sans fierté; où les misères seroient soulagées, les défauts excusés, les offenses pardonnées. Peut-on douter du bonheur de cette société? peut-on douter de sa sainteté! Or, telle seroit la société que la loi de Dieu formeroit de tous les hommes, si tous les hommes l'accomplissoient, et la prenoient pour l'unique règle de leur conduite et de leurs sentimens. La loi de Dieu ne peut donc que rendre l'homme heureux sur la terre, puisqu'elle ne veut que le rendre saint; elle ne peut que le rendre heureux dans le ciel, puisqu'elle n'a pour fin que son salut. En faut-il davantage pour nous déterminer à en faire le sujet continuel de nos méditations, et pour nous faire sentir combien nous sommes à plaindre, de n'y pas trouver notre trésor et nos délices?

2. Au caractère de sainteté inséparable de la loi de Dieu, est encore réuni le caractère de sagesse. Il suffit, pour le reconnoître, de lire, d'étudier, de méditer cette divine loi. On y verra qu'elle règle les penchans et les inclinations de l'homme; qu'elle le précautionne contre toutes les illusions, les séductions et les égaremens de l'esprit humain; qu'elle prévoit toutes les circonstances, les objets, les évènemens, les obstacles, qui pourroient le troubler et le séduire; qu'elle assure à chacun des jours doux et tranquilles; qu'elle forme une société aimable et un gouvernement pacifique. Sans elle, comment trouveroit-on la sagesse parmi les hommes? et d'où pourroit-on l'avoir? *sapientia verò, ubi invenitur?* L'homme n'en connoît pas le prix; elle ne se trouve point dans la terre où nous vivons: *nescit homo pretium ejus.* Dieu seul connoît le chemin pour arriver jusqu'à elle; lui seul connoît le lieu où elle réside: *Deus intelligit viam ejus, et ipse novit locum*

illius. Et il a dit à l'homme : la crainte du Seigneur est la sagesse ; et l'intelligence consiste à s'éloigner du mal, à obéir par conséquent à cette sainte loi : *et dixit homini : ecce timor Domini, ipsa est sapientia ; et recedere à malo, intelligentia.*

La véritable sagesse ne se trouve donc que dans l'observance de la loi de Dieu. Ce ne sont pas les savans seuls et les génies sublimes qui ont droit d'y prétendre ; elle devient le partage des simples et des ignorans, comme des plus doctes ; elle est communiquée aux petits comme aux grands. Elle rend témoignage à la fidélité des promesses du Seigneur et de son amour pour les hommes ; et, loin que les sciences et les dignités y donnent plus de droit, il faut devenir humble et petit, pour parvenir à cette sublime sagesse, et en être un disciple accompli.

Les doctrines purement humaines laissent toujours des doutes et des ténèbres dans l'esprit ; elles laissent au cœur ses inquiétudes et sa tristesse, parce qu'elles y laissent toutes ses passions. Mais la loi du Seigneur, en bannissant du cœur toutes les affections criminelles, en bannit le trouble, et y rétablit la tranquillité. L'homme livré à ses passions, est en proie à mille ennemis secrets qui le tourmentent et qui le déchirent ; son âme est le séjour affreux de l'ennui, des remords cruels, des plus tristes agitations. La paix est le fruit de l'innocence seule ; et l'innocence est un bienfait que l'homme ne peut devoir qu'à l'amour et à la pratique de la loi de Dieu. C'est elle qui fait tout notre bonheur sur la terre ; parce que c'est elle qui rétablit l'ordre dans nos cœurs, et avec l'ordre, la paix et la joie qui en sont inséparables.

3. Non-seulement nous devons remarquer, dans la loi de Dieu, les caractères de sainteté et de sagesse qui y brillent de toutes parts, mais encore elle l'emporte sur toutes les lois humaines par un caractère de vérité, dont il ne nous est pas permis de nous écarter. Tous vos commandemens sont la vérité même, disoit

à Dieu le prophète-roi : *omnia mandata tua, veritas.* Vous perdrez tous ceux qui disent des paroles de mensonge, qui s'éloignent de votre loi sainte, qui la défigurent, en la rendant impraticable, ou en l'accommodant aux passions des hommes : *perdes omnes qui loquuntur mendacium.* C'est votre vérité sainte qui les condamnera ; c'est en la comparant avec leurs sentimens et leur conduite, que vous leur ferez sentir toute la fausseté de leurs maximes, et que vous les convaincrez, en les immolant à votre juste vengeance, de la vérité de votre parole, qui annonce des malheurs éternels à ceux qui oseront la mépriser : *et in veritate tuâ disperde illos.*

Le témoignage du Seigneur est fidèle, dit encore ce saint roi : *testimonium Domini fidele.* Il appelle la loi du Seigneur un *témoignage*, parce qu'elle nous apprend les volontés de Dieu et nos devoirs. Témoignage qui dépose en notre faveur, si nous sommes fidèles, ou contre nous, quand nous n'obéissons pas; qui est une protestation publique contre les vices; donné par un témoin que nous ne pouvons corrompre, et auquel nous ne pouvons éviter d'être confrontés. Témoignage fidèle, c'est-à-dire, véritable, sincère, exact, sans exagération, sans excès ; dès qu'on y ajoute ou qu'on en retranche, on le falsifie. Tout y doit être pris à la lettre ; il n'a besoin, ni d'interprétation, ni de glose ; les promesses et les menaces sont exactement conformes à la réalité des biens et des maux. Les règles pour la vertu, sont précises et mesurées : on ne peut aller au-delà, ni en faire moins ; il faut les embrasser également, et l'on ne peut choisir entr'elles. Tous les vices sont également réprimés, et un seul qu'on voudroit réserver, ne pourroit trouver d'indulgence. Quiconque, ayant gardé toute la loi, en viole un seul précepte, est coupable comme l'ayant toute violée : *quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Ce n'est point ici

ici une règle dont la sagesse humaine soit maîtresse; elle doit écouter, obéir et se taire.

Les doctrines humaines varient sans cesse : les disciples ajoutent aux découvertes de leurs maîtres ; mais la loi du Seigneur est toujours la même. *Le ciel et la terre passeront*, les siècles et les mœurs changeront, les monumens de l'orgueil seront détruits, on en élevera d'autres sur leurs ruines; la révolution des temps effacera les titres et les inscriptions les plus superbes, mais elle n'effacera jamais un seul point de la divine loi. Mes paroles ne passeront point, dit le Seigneur : *Cœlum et terra transibunt; verba autem mea non præteribunt.* C'est le caractère de la seule vérité, de demeurer toujours la même. Cette immutabilité l'a toujours justifiée, et la défend contre toutes les entreprises de l'erreur et de la nouveauté; elle rend et elle rendra toujours inexcusables les enfans de rébellion et d'indocilité, qui ont abandonné et qui abandonneront la stabilité de sa doctrine, et tous ceux qui se laissent entraîner à tout vent des doctrines flottantes et étrangères.

Il ne suffit pas d'apprendre aux fidèles l'obligation de méditer la loi de Dieu, et de leur en faire voir l'excellence, il faut encore s'appliquer à les convaincre de l'obéissance qu'ils doivent à cette règle souveraine de notre conduite et de nos sentimens.

De l'Obéissance à la Loi de Dieu.

Pour faire connoître à ceux que l'on est chargé d'instruire, quelle est l'obéissance que l'homme doit à la loi de Dieu, il faut s'attacher à leur faire bien sentir l'étendue du domaine de Dieu. Domaine de Dieu, qui, étant aussi infini que lui-même, exige de l'homme une obéissance sans bornes à ses volontés, et lui démontre la dépendance entière et parfaite où il doit vivre envers ce souverain Etre.

Et en effet, si nous comprenions bien ce que c'est que Dieu, et par combien de titres nous lui appartenons, quelque épreuve qu'il voulût faire de nous et de notre fidélité, notre raison n'auroit rien à répliquer. Ce seul nom d'un Dieu, maître de l'univers, s'autorisant de ce suprême domaine pour porter ses lois; ne les fondant sur rien autre chose, sinon qu'il est le Seigneur: *ego Dominus;* d'un Dieu à qui nous sommes redevables de tout, parce que nous avons tout reçu de lui; d'un Dieu de qui nous avons une dépendance si universelle, que nous ne pouvons rien sans lui et que par lui: ce nom seul, dis-je, pris dans toute l'étendue de sa signification, répondroit à toutes les difficultés que la prudence humaine pourroit former, au préjudice de ses droits. A quelque point qu'il plût à ce saint nom de les étendre, nous conclurions qu'ils vont bien au-delà, et que tous les hommages que nous pouvons lui rendre, ne sont que de foibles essais de ceux qui lui sont dus.

Il n'y a qu'un Seigneur, dit saint Paul: *unus Dominus;* et Dieu seul a droit de prendre absolument cette qualité à l'égard de l'homme. Il ne convient qu'à Dieu d'avoir des créatures qui, dans le fond de leur être, soient à lui et dépendent de lui; et c'est en quoi consiste l'essence de ce souverain domaine qu'il a sur nous. Nous devons donc une obéissance entière et sans réserve à ses volontés; et puisqu'en qualité de ses créatures, nous lui appartenons essentiellement, nous devons aimer à dépendre de lui, nous faire une béatitude de nous attacher à lui et d'être entièrement à lui.

Tout est à moi, dit le Seigneur: *mea sunt omnia.* Paroles courtes, mais qui, dans leur brièveté, comprennent les devoirs les plus essentiels de l'homme envers Dieu, en nous donnant la plus juste idée du domaine de Dieu sur l'homme; et qui, en nous disant que Dieu est le maître, nous apprennent que c'est à lui d'ordonner, sans nous rendre raison de ses ordres; et à nous d'o-

béir, sans murmurer et sans nous plaindre. Paroles sur lesquelles est appuyée cette admirable leçon de saint Paul, que nul de nous ne vit pour soi-même, et que nul de nous ne meurt pour soi-même; mais que, soit que nous mourions, soit que nous vivions, c'est pour le Seigneur que nous devons vivre et mourir; puisque nous sommes toujours à lui, soit dans la vie, soit dans la mort: *sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus.*

C'est à vous, Seigneur, disoit à Dieu le saint roi David (1. *Par.* 29. 11. 12.), c'est à vous qu'appartient la grandeur et la puissance: tout ce qui est dans le ciel et sur la terre est à vous. C'est à vous qu'il appartient de régner, c'est vous qui avez la souveraine puissance sur toutes les créatures; la force et l'autorité sont entre vos mains; vous possédez la grandeur et le commandement sur tous les hommes. *Tua est, Domine, magnificentia et gloria: cuncta enim quæ in cœlo sunt, et in terrâ, tua sunt; tuum, Domine, regnum. Tu dominaris omnium; in manu tuâ virtus et potentia; in manu tuâ magnitudo et imperium omnium.*

Ainsi, refuser d'obéir à la loi de Dieu, c'est ne vouloir pas dépendre de Dieu; c'est prétendre être en droit de limiter le domaine de Dieu; c'est oser même disputer à Dieu sa souveraine autorité; c'est méconnoître Dieu; c'est être dans les mêmes sentimens que l'insensé, l'impie, qui dit en son cœur: *il n'y a point de Dieu.* Quiconque dit qu'il connoît Dieu, et ne garde pas ses commandemens, est un menteur, et la vérité n'est point en lui, dit l'apôtre saint Jean: *qui dicit se nosse eum, et mandata ejus non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est.*

Refus d'obéir à la loi de Dieu, que le Seigneur menace de punir par les plus terribles châtimens: *vous perdrez les pécheurs qui ne veulent pas se soumettre à vos préceptes*, dit à Dieu le prophète-roi; *vous fe-*

rez tomber votre malédiction sur ceux qui se détournent de vos commandemens. Je suis *le Seigneur votre Dieu*, dit le Tout-puissant; *le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfans, jusqu'à la troisième et quatrième génération de ceux qui me haïssent. Si vous dédaignez de suivre mes lois, et que vous méprisiez mes ordonnances, si vous ne faites point ce que je vous ai prescrit, je vous punirai par une ardeur qui vous consumera; j'arrêterai sur vous l'œil de ma colère; je multiplierai vos plaies; je marcherai contre vous, et j'opposerai ma fureur à la vôtre; je vous perdrai entièrement; je répandrai sur vous ma malédiction, jusqu'à ce que je vous aie réduits en poudre.*

Peut-on, après cela, regarder comme une faute légère le refus d'obéir aux ordonnances du Seigneur? et que ne doivent pas appréhender les rebelles transgresseurs de sa loi, puisque *c'est une espèce de magie, de ne vouloir pas se soumettre à Dieu; et que ne pas se rendre à sa volonté, c'est le crime de l'idolâtrie.*

Pour faire entrer le pécheur dans les sentimens d'obéissance et de soumission qu'il doit à la loi de Dieu, il faut s'appliquer, en premier lieu, à combattre les deux principes qui forment dans l'homme une double opposition à cette obéissance. Il faut ensuite lui faire sentir toute la foiblesse des excuses et des prétextes qu'il imagine pour se décharger de la loi de Dieu.

Les deux principes qui produisent dans l'homme sa répugnance pour la loi de Dieu, sont l'orgueil et la lâcheté. L'orgueil lui fait oublier ce qu'il doit à Dieu; la lâcheté l'empêche de voir ce qu'il peut et de quoi il est capable, avec le secours de Dieu. L'orgueil de l'homme le rend insolent et libertin, et sa lâcheté le rend foible et pusillanime. Son orgueil lui inspire de la hauteur à l'égard de Dieu même, sa lâcheté le jette dans l'abattement à l'égard de ses devoirs. Or, pour

engager un pécheur à éviter ces deux extrémités également dangereuses, il faut lui faire voir l'obligation de se soumettre avec humilité à ce que la loi ordonne; il faut lui montrer combien il est condamnable de s'effrayer de ce qu'il y a dans la loi de difficile.

Le pécheur peut vouloir s'élever au-dessus de la loi de Dieu, de deux manières. La première s'appelle révolte du cœur, lorsque, sans s'expliquer autrement que par ses œuvres, il dit intérieurement, *non serviam :* il m'en coûteroit trop pour vivre dans cette servitude; que Dieu ordonne tout ce qu'il lui plaira, je ne me soumettrai point à sa loi. L'autre manière de s'élever au-dessus de la loi de Dieu, et que l'on doit considérer comme la plus pernicieuse erreur de notre esprit, consiste à se tromper soi-même, à chercher des prétextes, à se former une conscience pour se dispenser des obligations de la loi.

Et comment l'homme, né dépendant et sujet de Dieu, ose-t-il se révolter contre sa loi? Quel droit peut-il avoir de vouloir être indépendant de Dieu, quelle que soit sa condition dans le monde? S'il est élevé, par sa grandeur, au-dessus des autres, quel droit a-t-il de se faire de son état un principe d'indépendance? Comme si la loi de Dieu n'étoit pas faite aussi pour les grands de la terre; comme si Dieu, en la portant, avoit dû les excepter; comme s'il n'étoit pas au contraire, de l'empire de Dieu, qu'il y ait pour eux un législateur et une loi, afin de leur *apprendre qu'ils sont hommes.* Au contraire, plus on est grand et élevé au-dessus de la multitude, plus spéciale aussi doit être l'obligation de vivre dans un parfait assujettissement aux lois de Dieu; parce que ces lois regardent encore plus particulièrement ceux qui sont placés au-dessus des autres, que le reste des hommes, quoiqu'elles soient pour tous sans exception. On en sera bientôt convaincu, si l'on veut faire attention que plus on a dans le monde, ou de naissance, ou de pouvoir, plus on est capable de

rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû en qualité de souverain législateur. Et comment les grands pourroient-ils penser qu'ils ne sont revêtus d'honneur ou pourvus de biens, que pour être plus en droit que les autres de ne faire que leur propre volonté, et de ne suivre que leurs caprices? Comment peut-on croire que Dieu, dont la toute-puissance est inséparable de sa sagesse et de sa sainteté, s'est proposé une pareille fin dans l'inégalité des conditions humaines? Les rois eux-mêmes ne règnent que pour servir et faire régner le Seigneur sur la terre, et afin que sa loi ait en eux des observateurs plus fidèles et de plus zélés défenseurs. Nous disons, *des observateurs plus fidèles*, parce que Dieu veut, dit saint Grégoire, que les petits apprennent des grands à lui obéir; et que les grands se considèrent, sur ce point, comme la règle à laquelle les petits doivent se conformer. Ainsi, le Seigneur, en plaçant les grands au-dessus du commun des hommes, a prétendu les proposer au monde pour modèles de la dépendance de ses volontés, et comme des exemples d'une plus inviolable fidélité et d'une plus parfaite soumission à sa loi.

Ecoutez, ô rois, leur dit le Saint-Esprit dans le livre de la Sagesse: *audite, reges, et intelligite: recevez l'instruction* que je vais vous donner, *juges de la terre. Considérez que vous avez reçu cette puissance du Seigneur, et cette domination du Très-Haut, qui interrogera vos œuvres*, pour vous en faire rendre un compte exact: *si, étant les ministres de son royaume, vous n'avez pas jugé équitablement; si vous n'avez pas gardé les lois de la justice; si vous n'avez point marché selon la volonté de Dieu. Dieu*, qui est le Seigneur de tous, *n'exceptera personne, et il ne respectera la grandeur de qui que ce soit; parce qu'il a fait les grands comme les petits.*

Après cela, quel droit ont ceux qui sont nés dans des conditions plus obscures, et dont il semble que la

vocation se termine à dépendre et à obéir ; quel droit, dis-je, ont-ils de s'affranchir du joug de l'obéissance à la loi de Dieu? Si ceux qui sont plus élevés qu'eux dans le monde, sont également sujets à la loi de Dieu, ainsi que les divines Ecritures nous l'apprennent ; s'ils doivent être jugés, aussi bien qu'eux, selon la loi de Dieu ; si aucun mortel, quel qu'il soit, ne pourra jamais éviter le tribunal où tout doit être décidé par la loi de Dieu ; comment ceux qui n'auront reçu pour partage en naissant que l'obéissance, pourront-ils ne pas rougir de l'extrême et de l'injuste opposition qu'ils témoignent à dépendre de la loi de Dieu? Quoi ! ils se font souvent un mérite, ou du moins une politique de dépendre des hommes ; et ils refusent de se soumettre à Dieu? Ils n'osent désobéir aux hommes, et ils désobéissent à Dieu : ils sont souples devant les hommes, et orgueilleux devant Dieu : les lois des hommes les contiennent dans le devoir, et ils violent impunément celles de Dieu. Quelle préférence ! quelle irréligion !

Ne cherchons la cause de cet étrange et impie éloignement de l'homme pour la loi de Dieu, que dans l'idée qu'il s'est forgée des prétendus inconvéniens attachés à l'obéissance qu'elle exige ; obéissance qu'il regarde comme trop gênante et trop humiliante, comme ennemie de cette liberté naturelle dont il est si jaloux, et qui n'est alors autre chose qu'un amour déréglé de l'indépendance, et qu'un esprit de libertinage. Car au fond, l'obéissance à la loi de Dieu, bien loin d'humilier l'homme, fait sa véritable gloire ; plus on est sujet à cette sainte loi, plus on est heureux, plus on est libre, plus on est maître de soi-même : *si vous demeurez fermes dans ma parole*, nous dit Jésus-Christ, *vous connoîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres.* L'affranchissement des lois humaines passe pour un privilége ; mais le grand privilége de la grâce, est d'être incapable de s'émanciper de la loi du Seigneur, et de

ne trouver du repos et une paix inaltérable, que dans un attachement inviolable à ses admirables ordonnances: *pax multa diligentibus legem tuam*, disoit à Dieu le prophète-roi; *et non est illis scandalum.*

Comment donc l'homme peut-il mettre le bonheur de sa vie dans une malheureuse possession de ne dépendre d'aucune loi; dans une licence criminelle de tout entreprendre, au préjudice de la loi; dans un oubli de ses devoirs, qui aille jusqu'à méconnoître son Dieu, à se le figurer comme fauteur de nos désordres, qui ne *connoît point ce qui se passe sur la terre;* qui ne veut point nous contraindre dans nos passions, dans nos désirs, dans nos desseins; dont la justice n'est point aussi sévère et les vengeances aussi terribles, pour punir les ennemis de sa loi, que nous le disent les livres saints: *et dixerunt, quomodò scit Deus; et si est scientia in Excelso.* Car voilà le langage du pécheur ennemi de la loi du Seigneur; et c'est où conduit l'esprit du monde. On n'en vient pas là d'abord, on ne commence pas par dire avec l'impie: qui est ce Seigneur dont on me menace et dont on m'oppose la loi, pour que je sois obligé d'écouter sa voix? *quis est Dominus, ut audiam vocem ejus?* mais, par un progrès infaillible de l'habitude du péché, on s'accoutume, sinon à parler, du moins à penser et à vivre ainsi. A force de violer la loi, la crainte de Dieu s'affoiblit, le libertinage se fortifie et prend le dessus. Après bien des péchés commis, et bien des transgressions réitérées, on se trouve dans l'abominable état de celui qui disoit, en insultant à Dieu: *j'ai péché, et que m'en est-il arrivé de mal?* De là, cette tranquillité que l'on conserve, même en péchant; de là cette hauteur et cette fierté avec laquelle on soutient le vice; de là cet endurcissement qui y met le comble. On rejette, sans distinction, toute loi de Dieu qui est incommode; et si l'on en respecte quelqu'une, ce n'est pas parce qu'elle est la loi de Dieu, mais parce qu'elle est

autorisée des lois du monde, et que les lois du monde forcent à la garder. Au commencement on sauve les dehors; mais à la fin on lève le masque, on ne se contraint plus en rien, on ne ménage plus rien, et il n'arrive que trop souvent, qu'on fait même gloire de son impiété et de ses excès.

Outre que nous nous élevons au-dessus de la loi de Dieu, par une révolte de cœur, nous tombons encore dans ce désordre par un aveuglement d'esprit; c'est-à-dire, que nous nous laissons préoccuper de certaines erreurs, que nous cherchons des excuses et des prétextes pour nous décharger du fardeau de la loi de Dieu; que, raisonnant selon notre sens, et nous faisant des principes à notre gré, nous adoucissons la sévérité de la loi de Dieu; que, pour parvenir à nos fins, nous interprétons comme il nous plaît les obligations de la loi de Dieu; et que, séduits par les artifices de l'amour de nous-mêmes, dont nous sommes prévenus, nous accommodons la loi de Dieu à nos intérêts, à nos vues, à nos inclinations et à nos passions, au lieu d'accommoder nos intérêts et nos passions, nos inclinations et nos vues, à la rigueur de la loi de Dieu. Et voilà la principale, ou plutôt l'unique source de ces prétendues impossibilités d'accomplir cette sainte loi, qui sollicitent des dispenses dans les cas où elle nous est à charge, et qui nous portent à nous en accorder nous-mêmes. Voilà la source de tant de singularités odieuses que nous affectons; de tant d'exceptions du droit commun, que nous couvrons du voile d'une prétendue nécessité; de tant de raisonnemens frivoles et mal fondés, de tant d'opinions hardies et trop larges, de tant de probabilités chimériques, de tant de détours et de raffinemens, où nous altérons la pureté de la loi; en sorte que, toute étroite qu'elle est, elle ne nous oblige plus, qu'autant que nous le voulons, et de la manière que nous le voulons. Voilà enfin la source de cette disposition criminelle que nous avons à dispu-

ter avec Dieu, quand il s'agit de sa loi; à ne rendre à cette admirable loi, qu'une obéissance forcée, qu'une obéissance intéressée, qu'une obéissance imparfaite, et qui se réduit toute à cette règle: *y suis-je obligé dans la rigueur? est-ce un commandement absolu? y va-t-il du salut éternel?* Règle trompeuse, et qui nous expose à une réprobation éternelle, puisqu'il est certain qu'entre l'obligation de la loi et le conseil, il n'y a souvent qu'un pas à franchir; et que, nous conduisant de la sorte, nous marchons toujours sur le bord du précipice.

Tenons-nous donc à ces importantes maximes: que nous devons toujours prendre contre nous-mêmes le parti de la loi de Dieu; que, sur le sujet de la loi de Dieu, nous devons toujours craindre de nous tromper et de nous faire de fausses consciences; que pour décider, en mille occasions, jusqu'où la loi de Dieu s'étend, nous ne devons point consulter les lois du monde; qu'en ce qui regarde la loi de Dieu, le seul nom de dispense doit nous faire trembler, et que nous devons nous en défendre avec tout le zèle que doit inspirer l'attachement et le respect dus aux préceptes du Seigneur. Autrement, s'il est permis à chacun de s'écouter, il n'y aura personne qui ne se croie fondé en raisons, pour se dispenser des lois de Dieu les plus indispensables. Il est vrai qu'en suivant l'esprit du monde, qui est un esprit de licence, on secouera le joug des plus rigoureuses obligations et des devoirs les plus essentiels; mais, où va une telle conduite, et qu'en peut-on attendre? Avons-nous à faire à un Dieu qui puisse être surpris, et à qui nous puissions en imposer? Lui, qui a fait la loi selon les vues de sa sagesse infinie, et qui ne nous a pas appelés à son conseil, quand il a voulu l'établir, s'en rapportera-t-il à nous, en passera-t-il par nos avis, s'en tiendra-t-il à nos décisions, quand il viendra nous juger? Heureux, au contraire, dit le prophète royal, heureux, Seigneur, ceux qui s'appliquent à connoître vos ordonnances, et

qui vous cherchent de tout leur cœur : *beati qui scrutantur testimonia ejus ; in toto corde exquirunt eum.* Car vous l'avez ordonné, mon Dieu, et il est juste que vos lois soient exactement gardées : *tu mandasti mandata tua custodiri nimis.* Autrement, elles ne seroient plus vos lois, et elles n'auroient plus ce caractère de souveraineté qui leur est propre, s'il étoit permis à l'homme d'attenter sur elles, et de les interpréter au gré de ses passions.

L'homme trouve encore souvent, dans les difficultés insurmontables qu'il croit voir à l'observance de la loi de Dieu, un prétexte pour justifier ses lâchetés et ses infidélités. C'est pourquoi il est nécessaire de lui faire sentir l'injustice de ses frayeurs, en lui démontrant que cette divine loi, quelque parfaite qu'elle puisse être, non-seulement n'est point impossible, mais qu'elle n'est pas même tellement élevée au-dessus de nous, que nous ayons droit de nous plaindre de ses difficultés.

Ce que je vous prescris aujourd'hui, et que vous devez observer pour être heureux, n'est ni au-dessus de vous, ni loin de vous, disoit Dieu à Israël ; en sorte que vous puissiez dire : qui pourra y arriver ? *mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodiè, non supra te est, neque procul positum.* Et, pour le garder, il ne faut ni passer les mers, ni se retirer dans les déserts et les solitudes, comme s'il étoit bien éloigné de vous : *neque trans mare positum, ut causeris et dicas : quis ex nobis poterit transfretare mare, et illud ad nos deferre ; ut possimus audire et facere quod præceptum est ?* C'est un commandement, ajoutoit le Seigneur, que j'ai mis dans vos mains, dans votre bouche et dans votre cœur : dans votre cœur, en vous le rendant aimable ; dans votre bouche, en vous donnant lieu d'avouer qu'il est souverainement juste ; et dans vos mains, en vous donnant des secours pour l'accomplir avec facilité : *sed juxta te est sermo valdè, in ore tuo et in corde tuo, ut facias illum.*

Que ne devons-nous donc pas dire de la loi évangélique, qui est une loi de grâce, une loi d'amour, une loi de liberté? *les commandemens de Dieu ne sont point difficiles*, nous dit saint Jean. Aussi le concile de Trente (*Sess.* 6. *can.* 18. *de Justif.*) prononce-t-il *anathême* contre celui qui *dira que les commandemens de Dieu sont impossibles à garder.*

Cependant l'homme, qui ne veut pas obéir à Dieu, établit un principe tout contraire; et, pour avoir de quoi se défendre de toutes les accusations que la loi du Seigneur formera un jour contre lui, ou qu'elle forme déjà devant Dieu, il ose l'accuser elle-même de n'être pas assez proportionnée à notre foiblesse. Il se la figure dans un degré de sévérité, où il prétend que nul de nous ne peut atteindre; et, par une pusillanimité dont il voudroit la rendre responsable, il s'écrie sans cesse: qui pourra parvenir à un point de sainteté si sublime: *quis in cœlum ascendet?* En un mot, il se persuade que cette loi exige trop de nous, et qu'elle est absolument au-dessus de nous.

Et pourquoi? Parce qu'elle nous engage, dit-il, à nous dépouiller, en mille occasions, de ce que nous avons de plus cher; parce qu'elle contredit certaines affections tendres de notre cœur, et qu'elle nous oblige à les étouffer; parce qu'elle nous prive de certaines joies et de certaines douceurs de la vie, auxquelles nous sommes attachés; parce qu'elle nous ordonne de renoncer à un certain honneur mondain dont nous nous piquons; et que souvent elle nous réduit à paroître, devant les hommes, dans des états très-humilians; parce qu'elle nous oblige de vivre, jusqu'à la mort, dans une rigoureuse pénitence. Examinons en détail ces raisons, afin de voir ce que nous devons en penser.

1. Il est vrai que, pour obéir à la loi de Dieu, il doit nous en coûter quelquefois le sacrifice de ce que nous avons de plus cher; mais, ne nous déguisons rien à nous-mêmes, ce que nous avons alors de plus cher,

est-il assez considérable pour le faire tant valoir à Dieu? Quelque cher qu'il nous soit, dès qu'il répugne à la loi du Seigneur, n'est-ce pas ce qui nous trouble? n'est-ce pas ce qui nous dérègle? n'est-ce pas ce qui nous corrompt? n'est-ce pas ce qui nous décrie? n'est-ce pas ce qui nous damne? Si la loi de Dieu nous retranche un mal aussi pernicieux que celui-là, avons-nous sujet de nous en plaindre? Et la sainte violence qu'elle nous fait, en nous obligeant à un renoncement si salutaire, doit-elle passer pour un excès de rigueur? Par exemple, Dieu nous dit: *sacrifiez-moi cette passion dominante qui est dans votre cœur*; cela nous semble dur: mais en même temps, faisons un retour sur nous, et nous serons contraints d'avouer que cette passion dominante est un attachement honteux qui nous déshonore, un esclavage des sens qui nous abrutit, une loi de péché qui nous captive et qui nous tyrannise. Mais en même temps, nous serons forcés de reconnoître que cet attachement, dont nous nous faisons une passion, n'est qu'une fascination d'esprit, qu'une obstination de cœur, qu'une source d'égaremens dans notre conduite, et de dérèglement dans nos affections et dans nos actions. Mais en même temps, nous ne pourrons nous empêcher de convenir, et l'expérience nous l'a appris, que cette passion dont nous sommes possédés, n'a point d'effet plus présent et plus ordinaire, que de remplir notre âme de chagrins, de jalousies, de remords, de désespoir; que, tandis que cette passion nous dominera, nous n'aurons jamais de paix, ni avec Dieu, ni avec nous-mêmes; que notre conscience, notre raison, notre foi, s'élèveront toujours contr'elle; qu'elle nous exposera même à la censure du monde, et qu'ainsi le monde, tout corrompu qu'il est, préviendra, par son jugement, le jugement terrible de Dieu que nous avons à craindre. En un mot, nous sentons bien que cette passion, avec ces prétendus charmes, dès que nous y sommes livrés, est comme un démon qui s'est em-

paré de nous; et qui, malgré nous, nous fait trouver dans nous-mêmes une espèce d'enfer. Or, cela étant, quelle plainte avons-nous droit de former alors contre la loi de Dieu, comme si elle nous en demandoit trop?

Et au fond, si Dieu en usoit avec nous dans toute l'étendue de sa puissance, et que, sans nul égard au plus et au moins de ce qu'il peut nous en coûter, mesurant les choses par la seule règle de ce qui lui est dû, il nous commandât de lui sacrifier nos inclinations même les plus innocentes et les plus légitimes, nous n'aurions rien à répliquer; et, pour le seul respect de sa loi, nous devrions être disposés à tout: et pourquoi? parce qu'en matière de loi divine, l'autorité de celui qui commande ne doit point être mise en comparaison avec l'utilité de celui qui obéit.

Mais Dieu tient, à notre égard, une conduite bien différente; et, par une condescendance digne de son infinie bonté, il ne nous fait point de loi qui ne nous soit avantageuse. Il nous traite plutôt en père, qu'en souverain et en législateur. Nous sommes donc inexcusables, lorsque, pour autoriser nos lâchetés, nous osons encore alléguer que le joug de sa loi est dur et pesant. Ecoutons, pour nous confondre, ces paroles de Jésus-Christ: *prenez mon joug sur vous, et vous trouverez le repos de vos âmes; car mon joug est doux, et mon fardeau est léger.*

Il n'est dur de renoncer à ce qu'on a de plus cher, lorsque c'est Dieu qui le demande, que pour ceux qui ne veulent pas adoucir la douleur que leur cause le sacrifice que le Seigneur exige d'eux, par les grands et puissans motifs que la Religion leur propose. Pourquoi, dans la nécessité où l'on se trouve quelquefois d'accomplir un précepte qui combat la nature, et à quoi elle répugne, ne pas se soutenir par ces pensées: « il est vrai que ce que le Seigneur me demande, et » ce qu'il faut que je sacrifie, c'est ce que j'aime uni-

» quement ; mais par-là je donnerai à Dieu ce qu'il
» attend de moi ; mais par-là je montrerai à Dieu que
» je veux reconnoître ses dons, et les grâces qu'il a
» répandues sur moi ; mais par-là j'apaiserai Dieu jus-
» tement courroucé contre moi ; mais par-là, tout pé-
» cheur que je suis, j'engagerai Dieu à avoir compas-
» sion de moi ; mais par-là je me rendrai Dien pro-
» pice, je le mettrai dans mes intérêts, je le porterai
» à user de miséricorde envers moi. Au lieu que cette
» passion a fait jusqu'à présent tout mon désordre,
» dès que je la sacrifierai, elle sera tout mon mérite. »
Si nous avions toujours ces motifs présens à l'esprit, quel précepte nous paroîtroit rigoureux ? Et si, pour ne nous pas aider de ces motifs, la loi de Dieu nous devient pénible, devons-nous nous en prendre à d'autres qu'à nous-mêmes ?

2. Pour garder la loi de Dieu, ajoute-t-on, il y a des douceurs dans la vie, dont il faut se passer ; et c'est encore ce qui effraie notre amour-propre. Car, quelque disposition que l'on ait à vivre dans l'ordre, on se propose toujours, en vivant ainsi, un certain état de douceur, et souvent même, c'est cette douceur que l'on cherche en se réduisant à l'ordre ; et un des foibles les plus ordinaires des personnes qui veulent se donner à la piété, est de se rebuter de l'ordre, dès qu'on n'y trouve pas cette douceur. Mais, dit-on, comment se décider à une vie aussi insipide et si ennuyeuse ? quel moyen de soutenir cet état ? car voilà le spécieux prétexte dont se couvre la lâcheté de tant d'âmes mondaines, lorsqu'on leur parle d'une soumission parfaite à la loi de Dieu.

Mais, si ces chrétiens lâches et pusillanimes agissoient par l'esprit de la foi, on pourroit leur dire que la grâce toute-puissante sait bien adoucir cet ennui qu'ils craignent, et qu'ils croient attaché au service de Dieu. S'ils connoissoient le don de Dieu, ils confesseroient que ces joies courtes et passagères, auxquelles on re-

nonce pour Dieu, sont abondamment compensées par des consolations bien plus solides et bien plus propres à remplir la capacité de notre cœur. Enfin, s'ils vouloient parler de bonne foi, et convenir de ce qu'ils ont appris par leur propre expérience, nous leur demanderions s'ils n'ont jamais éprouvé aucun ennui dans le service du monde; monde où tout est incertain, à la réserve des peines qu'on est sûr d'y trouver; et profitant de leurs aveux, nous pourrions facilement les forcer de reconnoître qu'il n'y a de véritables consolations que celles *que Dieu réserve à ceux qui le craignent*; et que, lorsqu'on voudra sincèrement demander au Seigneur la grâce de le *goûter*, on *verra* bientôt qu'il n'y a rien de comparable *aux douceurs* qu'on trouve en lui dans ses peines. Au reste, il faut avoir entièrement perdu tout sentiment de religion, pour ne pas voir qu'il est indigne, sur un devoir aussi important que l'observation de la loi de Dieu, d'apporter une excuse aussi frivole que l'est cet ennui prétendu qui y paroît attaché.

3. Nous nous persuadons que la loi de Dieu exige trop de nous, lorsqu'elle nous ordonne de renoncer à un certain honneur mondain dont nous nous piquons, et qu'elle nous réduit à paroître devant les hommes dans des états très-humilians. Et à quoi nous oblige-t-elle donc alors, dont nous ayons droit de nous plaindre? Elle veut, cette divine loi, que nous paroissions tels que nous sommes; qu'étant essentiellement soumis au souverain domaine de Dieu, nous ne rougissions point des sacrifices qu'il nous demande, des services qu'il exige de nous, des hommages que nous devons lui rendre; sur-tout, qu'étant véritablement pécheurs, nous n'ayons pas honte des pratiques de pénitence, qui doivent servir à nous laver, à nous réconcilier, à nous acquitter auprès de la justice divine. Qu'y a-t-il en cela de rigoureux et d'excessif? Et comment osons-nous prétendre que, pour un vain fantôme qui nous séduit, il nous soit permis

permis de refuser au Seigneur tous ses droits, de trahir tous ses intérêts, de tâcher de renverser tous ses desseins, de nous opposer à ses ordres, de mépriser et de fouler aux pieds toutes ses volontés?

4. A l'égard des frayeurs que cause au pécheur lâche la nécessité de faire pénitence, et qui s'en sert comme d'un prétexte qui doit justifier sa désobéissance à la loi du Seigneur, il suffiroit, pour toute réponse, de lui rappeler l'anathème que le Fils de Dieu a prononcé contre les pécheurs impénitens : *si vous ne faites pénitence, vous périrez tous.* S'il osoit encore y répliquer, on pourroit sans doute lui fermer la bouche, pourvu qu'il lui restât une teinture de religion, en lui disant : « o homme! » qui êtes-vous, pour disputer contre Dieu; et quel » droit avez-vous de lui demander compte de sa conduite » sur vous? » *o homo, tu quis es, qui respondeas Deo?*

C'est ainsi que Tertullien, répondant au pécheur qui craint de faire pénitence, lui reproche sa répugnance à s'y soumettre, après le commandement que Dieu lui en a fait. Le Seigneur vous l'ordonne, lui dit-il : n'est-ce pas assez pour vous obliger à lui obéir? Quand il n'y auroit que le seul respect dû à son autorité, elle mérite bien que vous l'écoutiez préférablement à tout ce que peut dire votre délicatesse, lorsqu'elle appréhende d'en souffrir. *Deus imperat : prior est auctoritas imperantis quàm utilitas servientis.*

Cependant, pour ne pas rebuter le pécheur, il faut lui faire voir que ses alarmes sont vaines; en lui montrant, après lui avoir fait sentir la nécessité de la pénitence, quels en sont les avantages, et quelle en est la douceur; en lui disant avec Tertullien, que la pénitence est la félicité de l'homme pécheur : *pœnitentia, hominis rei felicitas.*

Et comment se peut-il faire, dira-t-on, que l'homme pécheur trouve sur la terre son bonheur dans ce qui doit mortifier son esprit, crucifier sa chair, combattre ses passions, l'obliger à se renoncer lui-même? Il est

facile de le comprendre, si l'on veut faire attention que la pénitence produit dans l'homme pécheur, la paix et le calme de la conscience; qu'elle le remplit de la joie du Saint-Esprit, et qu'elle lui donne cette confiance chrétienne qui rassure contre les frayeurs que doit causer à l'homme la vue du jugement de Dieu. Paix que produit la pénitence dans l'homme pécheur; paix qui *surpasse tout ce qu'on peut en penser*, qui met le repos dans un cœur, qui en fait cesser les troubles, qui en apaise les remords.

Toutes ces vérités, bien développées, sont très-propres à tranquilliser le chrétien lâche, que l'obligation de faire pénitence intimide et décourage. Elles le consoleront, elles lui inspireront la résolution de se soumettre à cette loi, quelque dur que son joug lui paroisse; elles l'encourageront même à s'y soumettre de bon cœur, si on lui fait voir que la pénitence apaise Dieu, qu'elle désarme Dieu, qu'elle nous rend amis de Dieu, et que d'un Dieu irrité qui n'avoit pour nous que des rigueurs, qui ne nous préparoit que des châtimens, elle le force, s'il est permis de le dire, elle le force par une sainte violence, à devenir un Dieu qui n'a pour nous que des *pensées de réconciliation et de paix.*

Enfin, la pénitence nous remet bien avec Dieu, et par une suite infaillible, elle nous remet bien avec nous-mêmes: car, comment serons-nous en paix avec nous-mêmes, tandis que nous serons en guerre avec Dieu? Or, qu'y a-t-il, que peut-il y avoir pour nous dans la vie, de plus avantageux et de plus doux que cette double paix? Quoi qu'il nous en coute pour l'avoir, la pouvons-nous trop acheter? Et quelque austère que nous paroisse, et que soit même la pénitence, pouvons-nous ne la pas aimer, quand il s'agit de rentrer en grâce avec le maître de qui dépend tout notre bonheur; et de rétablir dans nous-mêmes une paix, qui, sur la terre, est le souverain bien, et qui ne peut compatir avec le péché? Il y a bien de la différence, dit saint Paul, entre *la tristesse qui porte à la pénitence, et la tris-*

tesse de ce monde. Celle-ci *produit la mort ;* celle-là, *qui est selon Dieu, produit une pénitence qui assure le salut.*

De la paix intérieure que donne une véritable pénitence, naît cette *joie que donne le Saint-Esprit.* Qui peut la connoître, cette joie, sans l'avoir sentie? Qui peut comprendre quelle est la consolation dont est remplie une âme qui a été criminelle, et qui est pénitente, lorsqu'elle est enfin parvenue à remporter sur elle-même, la victoire d'où dépendoit sa conversion? lorsqu'elle a fait à Dieu le sacrifice des passions dont elle étoit auparavant esclave; lorsqu'elle a enfin rompu ses liens, qu'elle commence à respirer la liberté des enfans de Dieu, et qu'elle peut lui dire : c'est vous, Seigneur, qui avez brisé mes chaînes; c'est vous qui m'avez tiré de la servitude où le péché m'avoit réduit : je vous en bénirai, je vous en louerai, je vous en rendrai d'éternelles actions de grâces : *dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis.*

Quelle paix pour une âme pénitente, lorsqu'elle réfléchit que, quelque rigoureux que soient les sacrifices que le Seigneur exige d'elle, ils serviront à expier ses péchés, et seront par-là un motif de consolation pour elle, lorsqu'elle verra approcher son juge, dans l'attente de la miséricorde qu'elle aura lieu d'en espérer. Tels seront, dit saint Grégoire, les transports de joie du juste, qui, appuyé sur sa confiance dans les bonnes œuvres que la grâce du Seigneur lui aura fait pratiquer, verra avec joie, au moment de sa mort, l'arrivée de son juge dont elle attendra la couronne de justice que Dieu réserve à ses fidèles serviteurs : *qui autem de suâ spe et operatione securus est, pulsanti confestim aperit, quia lætus judicem sustinet; et, cùm tempus propinquæ mortis advenerit, de gloriâ retributionis hilarescit.*

Nous avons dit que les sacrifices auxquels la pénitence nous condamne, servent à expier nos péchés. La raison en est évidente. La pénitence doit faire en nous la fonc-

tion de la justice de Dieu, et de la colère de Dieu : de la justice de Dieu, pour nous condamner ; et de la colère de Dieu, pour nous punir. *Pœnitentia Dei indignatione fungitur*, dit Tertullien. Elle doit prendre contre nous les intérets de Dieu; elle doit réparer en nous les injures faites à Dieu ; elle doit, aux dépens de nos personnes, venger et apaiser Dieu ; elle doit, à mesure que nous sommes plus ou moins coupables, nous faire plus ou moins sentir l'indignation et la haine de Dieu ; c'est-à-dire, autant que de foibles mortels en sont capables, cette haine parfaite que Dieu a du péché ; cette sainte indignation qu'il ne peut s'empêcher, parce qu'il est Dieu, de concevoir contre le pécheur. Voilà le caractère de la vraie pénitence : car il faut qu'il y ait de la proportion entre la pénitence du pécheur, et la justice vindicative de Dieu.

Ainsi, la fin de la vraie pénitence, est de condamner, de punir le péché. Il faut que l'homme pécheur, ou se juge lui-même volontairement dans cette vie, ou que malgré lui, il soit jugé après la mort : il est impossible qu'il évite l'un et l'autre ; parce que tout péché attire un jugement après soi ; et par conséquent, si nous ne nous jugeons pas nous-mêmes, tandis que nous sommes sur la terre, ou si nous nous jugeons mal, le Seigneur nous jugera lui-même. Vérité que saint Paul nous enseigne, lorsqu'il dit que Dieu nous juge, parce que nous ne nous sommes pas jugés nous-mêmes : *quòd si nosmetipsos dijudicaremus, non utique judicaremur.*

C'est pour cela que les saints docteurs ont si hautement exalté le mérite de la pénitence, en disant qu'elle a le pouvoir de nous affranchir, en quelque sorte, de la jurisdiction de Dieu. Que ce jugement que je fais de moi-même, m'est avantageux ! disoit saint Bernard, puisqu'il me soustrait au jugement de mon Dieu, qui est si terrible : *quàm bonum pœnitentiæ judicium, quod districto Dei judicio me subducit !* Oui, ajoute ce saint abbé, je veux, quoique pécheur, quoique

chargé d'iniquité, me présenter devant ce formidable juge ; mais je veux m'y présenter déjà tout jugé, afin qu'il ne trouve plus rien à juger en moi ; parce que je sais bien, et qu'il m'a lui-même assuré, qu'il ne jugera jamais ce qui aura une fois été jugé : *volo vultui iræ judicatus præsentari, non judicandus ; quia bis non judicat in idipsum.* Nous nous jugeons exactement et sévèrement, disoit Tertullien, parce que nous sommes assurés que la justice rigoureuse de Dieu nous attend : *apud nos districtè judicatur, tanquam apud certos de divino judicio.*

Nous avons donc eu raison de dire que la vraie pénitence donne au pécheur cette confiance chrétienne qui le rassure contre les frayeurs du jugement de Dieu, puisqu'elle est pour lui un moyen efficace et puissant d'expier toutes ses iniquités. Nous ajoutons que la *véritable* pénitence est la seule qui puisse avoir cet effet; parce que, si en faisant pénitence, nous nous flattons nous-mêmes ; si nous usons de dissimulation avec nous-mêmes ; si nous sommes d'intelligence avec nos passions ; si nous nous prévalons contre Dieu de notre fragilité ; si nous qualifions nos péchés de la manière qu'il nous plaît, adoucissant les uns, déguisant les autres, donnant à ceux-ci une droite intention, couvrant ceux-là du prétexte d'une malheureuse nécessité ; si nous décidons toujours en notre faveur ; enfin si, pour ne pas nous engager dans un examen qui nous causeroit un trouble fâcheux, mais un trouble salutaire, mais un trouble nécessaire, nous nous contentons d'une revue précipitée : alors nous nous étourdirons sur les difficultés de notre conscience, et nous ne les éclaircirons pas; alors notre pénitence ne sera plus qu'une penitence chimérique et réprouvée de Dieu, parce qu'elle ne sera pas, comme elle doit l'être, conforme au jugement de Dieu.

Quand on veut sincèrement satisfaire à la justice divine, on est bien éloigné de se contenter d'une pareille pénitence. Une âme véritablement pénitente craint

toujours de n'en pas faire assez pour apaiser le Seigneur; et quelque rigoureuses que soient les peines qu'elle souffre pour expier ses iniquités, elles ne servent qu'à la consoler. *Je souffre*, dit-elle alors, *mais je n'en rougis point, parce que je sais quel est celui à qui je confie le dépôt de mes larmes; et je suis assurée qu'il est assez puissant pour me le conserver jusqu'au dernier jour, et que sa colère ne tiendra point contre ce sacrifice d'un cœur contrit et humilié.*

C'est donc en vain, et ce sera toujours à sa condamnation, que le pécheur cherche des excuses, pour justifier sa désobéissance à la loi de Dieu. S'il trouve des difficultés insurmontables dans l'observance de cette loi sainte, qu'il s'en prenne à son orgueil et à sa lâcheté. *Dieu est fidèle*, dit saint Paul, *et il ne permettra point que nous soyons tentés au-dessus de nos forces; mais il nous fera même tirer avantage de la tentation, en sorte que nous la puissions soutenir.*

Dieu ne commande pas des choses impossibles, nous dit le concile de Trente (*Sess.* 6. *C.* 11. *de Justif.*); *mais en commandant, il avertit de faire ce que l'on peut, et de demander ce qu'on ne peut faire; et il aide, afin qu'on le puisse.*

En apprenant à ceux que l'on est chargé d'instruire, quelle est l'obéissance qu'ils doivent à la loi de Dieu, il est important de leur recommander de n'oublier jamais qu'il est infiniment dangereux de négliger, dans la voie du salut, les devoirs qu'on croit de peu d'importance; et qu'en tout ce qui touche l'observation de la loi, la Religion et la conscience, il n'y a rien de si léger qui ne mérite nos soins, et qui ne demande une fidélité parfaite et une entière soumission.

Manquer volontairement et habituellement aux moindres devoirs, c'est s'exposer à violer bientôt en mille rencontres les plus grands préceptes, et ce que la loi nous ordonne sous les plus grièves peines. Si l'on demande ce que fait dans l'homme cette liberté présomp-

tueuse qui le porte à négliger certaines obligations de conscience moins rigoureuses et moins étroites, il est facile de faire voir qu'elle produit en lui les plus funestes effets; qu'elle lui fait perdre insensiblement le respect et l'obéissance qu'il doit à Dieu; qu'elle étouffe peu à peu dans lui la crainte des jugemens de Dieu; qu'elle le rend hardi à tout entreprendre contre la loi de Dieu; qu'après lui avoir fait contracter l'habitude des petits péchés, et lui en avoir ôté la honte, elle lui donne bientôt cette audace qu'un prophète appelle un front de prostituée, qui ne veut rougir de rien, et qui se fait gloire des plus grands crimes.

Et en effet, l'expérience apprend qu'un pécheur qui suit le cours et les mouvemens de sa passion, à force de franchir le pas dans les moindres occasions, en vient enfin jusqu'au point de ne trouver plus rien qui l'arrête dans la voie de l'iniquité; parce que le comble du péché exclut alors les remords et la crainte, dit saint Bernard (*Tract. de grad. humil. et superb. C.* 21.): *consummata iniquitas foràs mittit timorem.* C'est la vérité qui rassure le juste dans le chemin de la vertu; c'est l'aveuglement qui tranquillise le pécheur dans la voie du désordre, ajoute ce saint abbé: *illi veritas, huic cœcitas dat securitatem.* C'est ainsi que l'impie qui n'écoute plus la raison, et qui ne craint plus Dieu, court hardiment à la mort éternelle: *impius pro malo usu, non ratione se gubernans, non amoris freno retentans, intrepidus festinat ad mortem.*

Mais avant que le pécheur en soit venu là, n'a-t-il rien à souffrir? reprend saint Bernard. Il y en a qui souffrent, répond-il; et ce sont ceux qui voudroient tenir le milieu, c'est-à-dire, ces âmes imparfaites qui voudroient secouer le joug de la conscience et de la Religion dans les petites choses, et qui ne voudroient point le rompre dans les grandes: *medii sunt, qui fatigantur et angustiantur.* Car ceux-là, dit-il, souffrent de tous les côtés; et du côté de la grâce, à laquelle

ils résistent; et du côté de leurs passions, auxquelles ils ne satisfont pas pleinement : la grâce les trouble, et leurs passions les irritent; la grâce leur reproche d'avoir fait telles démarches, et leurs passions, au contraire, de n'être pas encore allé plus avant. La grâce leur dit, falloit-il mépriser Dieu pour si peu de chose? et la passion, falloit-il ne faire les choses qu'à demi? Ainsi ils demeurent tout à la fois exposés à la peine intérieure de l'une et de l'autre; ils goûtent tout à la fois, et les amertumes du vice, et celles de la vertu, sans en goûter la douceur.

Mais cet état de violence ne peut pas durer; et il faut, ou que de la négligence des petites choses, l'homme passe au mépris des grandes; ou qu'il rentre dans l'ordre dont il s'est écarté, qui est celui d'une entière soumission à Dieu. Et, parce qu'en matière de péché, le retour est aussi difficile que le progrès est naturel, s'il se trouve un pécheur qui revienne de cet égarement présomptueux, on en voit nombre d'autres qu'il conduit à la perdition; c'est pourquoi saint Bernard en fait un degré d'orgueil si dangereux pour le salut!

De là cette licence si funeste et si contagieuse qui s'est glissée dans le christianisme. Pourquoi tant de relâchemens que nous déplorons? où ont-ils pris leur origine, sinon dans la liberté démesurée avec laquelle les chrétiens lâches et les mondains, n'écoutant que leur amour-propre et leur orgueil, ont négligé premièrement les petites observances, et ont ensuite méprisé les grandes? Ces relâchemens se sont-ils jamais introduits par un soulèvement général des fidèles et par une rébellion formée de leur part, contre les saintes lois que l'Église leur prescrivoit? Non, mais ils ont toujours commencé par des exemptions en apparence respectueuses, que chacun, sous divers prétextes, a voulu s'accorder au préjudice du droit commun; prétendant qu'en telle et telle circonstance la loi n'étoit pas faite pour lui, et se souciant peu des conséquences que son mauvais exemple devoit produire dans les autres.

Pourquoi le monde chrétien s'est-il vu quelquefois avec étonnement plongé dans des désordres presque universels, sans qu'on pût dire, ni quand, ni comment il y étoit tombé? N'en cherchons point la cause ailleurs que dans des chutes presque insensibles qui l'avoient conduit par degrés à ce déplorable état : dépravation énorme dans ses accroissemens, mais si imperceptible dans sa naissance, qu'à peine l'avoit-on pu remarquer.

Que n'auroit-on pas à dire, s'il falloit examiner en détail d'où vient la réprobation particulière de tant d'âmes qui périssent, et qui suivant le cours du monde, s'égarent de la voie du salut? N'est-ce pas ordinairement des moindres péchés, et des légères transgressions de la loi de Dieu? Car, voit-on des justes se pervertir dans un moment? Voit-on des pécheurs commencer à se déclarer par les derniers scandales? Non, disoit saint Grégoire; il y a un apprentissage pour le vice aussi bien que pour la vertu : quelque disposition que nous ayons au mal, il faut même livrer des combats avant que d'être tout-à-fait méchant. C'est par la vanité, ajoute ce saint docteur, que nous parvenons à l'iniquité; et nous y parvenons infailliblement, lorsque notre volonté, accoutumée à de petits péchés, n'est plus touchée de l'horreur des crimes; tellement que, par cette habitude dont elle s'est en quelque façon nourrie et fortifiée, elle acquiert enfin dans sa malice une espèce d'autorité : *à vanitate ad iniquitatem mens nostra ducitur : si assueta malis levibus, graviora non perhorrescat; et ad quamdam auctoritatem nequitiæ per culpas nutrita perveniat.*

Il est vrai qu'une parfaite observance de toute la loi, et des moindres devoirs qu'elle nous impose, a ses peines, et qu'il faut savoir pour cela prendre sur soi-même, et se contraindre en beaucoup d'occasions : mais l'Evangile ne nous enseigne point une autre voie pour le salut, que la voie étroite. *Que la porte est petite!* nous dit Jésus-Christ; *que le chemin qui y mène, est étroit; et*

qu'il y a peu de personnes qui le trouvent ! Et voilà pourquoi Jésus-Christ nous a tant avertis de nous faire violence à nous-mêmes; parce que *le royaume du ciel* doit être *attaqué par la force;* et *que c'est la violence qui l'emporte.* Efforcez-vous, nous dit encore ce Dieu Sauveur, efforcez-vous d'entrer par la porte étroite : car je vous déclare, que plusieurs chercheront à y entrer, et ils ne le pourront : *contendite intrare per angustam portam : quia multi, dico vobis, quærent intrare, et non poterunt.* C'est donc une erreur grossière, et contraire à la parole de Jésus-Christ, de croire que la porte du ciel s'élargisse ou qu'elle se rétrécisse à notre gré. Prenons telles libertés qu'il nous plaira; accordons-nous à nous-mêmes tels priviléges que nous voudrons, jamais la loi de Dieu ne changera, ni ne pliera; et tous les adoucissemens dont nous userons, ne la feront pas relâcher d'un seul point : au contraire, plus nous entreprendrons sur elle, et plus elle deviendra redoutable : car alors elle s'élèvera contre nous, et nous condamnera. *Je vous dis en vérité*, nous assure le Fils de Dieu, *que le ciel et la terre passeront, plutôt qu'un seul point de la loi ne soit accompli.*

Or, cela supposé, comment devons-nous agir, si nous sommes sages? comment devons-nous raisonner? Le chemin du salut est étroit, devons-nous dire, il faut donc aussi resserrer notre conscience: car il n'y a point de danger pour nous à nous restreindre dans les bornes du devoir; mais nous devons tout craindre, si nous venons à les franchir. Nous ne pouvons être trop soumis à Dieu; mais nous courons risque de nous perdre, si nous ne le sommes pas assez : et cet esprit d'indépendance, qui pourroit peut-être nous réussir en traitant avec les hommes, ne sauroit nous attirer que la malédiction de Dieu, et notre perte éternelle.

Etre exacts et religieux, jusques dans les plus petites choses, c'est donc le seul parti que nous ayons à prendre, et l'unique moyen de réparer notre ignorance, en

ce qui concerne la conduite du salut : point d'autre voie, en effet, pour éviter les suites funestes de cette ignorance, que d'être fidèles à Dieu dans les plus légères obligations, et dans l'accomplissement de nos moindres devoirs. Sans cela il est impossible que nous ne nous égarions pas, et que nous ne tombions pas dans des abîmes dont peut-être nous ne pourrions jamais nous retirer : car il n'y a rien où l'homme soit plus sujet à se tromper, et où les erreurs soient plus dangereuses qu'en ce qui regarde la conscience et la Religion. Il n'est que trop aisé d'en avoir des preuves convaincantes par l'expérience journalière que nous en faisons.

Faut-il donc être étonné que son aveuglement le précipite dans toutes sortes d'illusions? En cette matière, faut-il être surpris qu'il suppose pour légères des fautes qui sont en effet importantes; qu'il traite de bagatelles, en matière de conscience et de Religion, des choses où la Religion néanmoins et la conscience se trouvent notablement intéressées; qu'il ne compte pour rien ce qui, devant Dieu, doit être censé pour beaucoup; qu'il juge pardonnable et véniel, ce qui de soi-même est criminel et mortel; qu'il diminue, par de fausses opinions, la rigueur des plus étroites obligations: car ce sont-là autant d'effets de l'aveuglement de l'homme. Et parce que cet aveuglement ne le justifie pas, parce que c'est un aveuglement, ou affecté par malice, ou formé par négligence, ou fomenté par passion, qu'arrive-t-il encore? ce que nous éprouvons tous les jours: que, pour connoître mal les petites choses, l'homme est exposé à manquer dans les plus essentielles; que, suivant les erreurs dont il se prévient sur ces fautes prétendues légères, il est en danger de commettre de véritables crimes; et que, pensant ne faire qu'un pas dont les suites sont peu importantes, il court risque de se précipiter et de se perdre, s'il ne s'impose cette loi, d'avoir pour Dieu une fidélité entière, et de ne pas négliger même les

plus petites choses. Car cette loi, bien observée, le met à couvert de tout, et lui servira de guide dans des cas où, sans elle, il seroit fort embarrassé.

Il est donc d'une importance extrême de se resserrer toujours dans ce qui touche la Religion et la conscience, plutôt que de s'écarter ou de se relâcher. Jugeons-en par les exemples qui sont continuellement sous nos yeux. Ne voyons-nous pas tous les jours, que le relâchement sur certains points qu'on estime peu nécessaires, est un des piéges les plus dangereux, et par lequel nous sommes conduits aux plus grands désordres? Nous ne parlons ici que de ce qui regarde les mœurs et la conscience : l'application de cette vérité à la foi et à la Religion, demanderoit un détail qui nous mèneroit trop loin.

Combien de péchés toujours griefs en certaines matières, dès qu'ils sont volontaires, mais qu'une infinité de chrétiens mettent au nombre des petits péchés! L'impureté, par exemple, est du nombre de ces péchés sur lesquels nous nous trompons toujours, lorsque nous les supposons légers; parce qu'ils ne sont jamais tels aux yeux de Dieu. En cette matière rien de léger, rien de véniel, lorsqu'il y a un consentement volontaire; c'est une doctrine constante et si autorisée parmi les théologiens, qu'on ne pourroit la contredire sans témérité et sans scandale. Cependant, tous les chrétiens en sont-ils persuadés? tous prennent-ils la peine de s'en instruire? Combien y a-t-il là-dessus d'erreurs dans le monde? Et, par une suite nécessaire, combien de crimes se commettent tous les jours, dans la fausse et honteuse prévention que ce ne sont point des fautes qui attirent la haine de Dieu?

Combien pourrions-nous encore compter d'autres péchés, dont nous mesurons souvent la grièveté ou la légèreté, non suivant ce qu'ils sont en effet, et eu égard aux circonstances, mais selon nos idées, selon les désirs de notre cœur, et les divers intérêts qui

nous gouvernent? Par exemple, avons-nous fait au prochain l'injure la plus atroce? ce n'est rien, à nous en croire: mais, s'il nous a offensés, la moindre injure que nous en avons reçue, est toujours extrême à nos yeux. Jamais l'agresseur a-t-il reconnu tout le tort qu'il a? et jamais l'offensé est-il convenu du peu de tort qu'on lui a fait? L'un l'augmente, l'autre le diminue, chacun comme l'amour-propre et la passion l'inspirent. Jusque dans le tribunal de la Pénitence, où nous prétendons agir avec Dieu de bonne foi, combien de railleries et de médisances, combien de paroles piquantes, que l'on compte pour des bagatelles, et sur quoi l'on ne daigne pas même s'expliquer? Est-ce qu'elles sont toutes légères en effet, et qu'il n'y en ait aucune qui doive nous causer de justes remords? Est-ce que nous voulons mentir au Saint-Esprit, et les dissimuler malgré les remords de la conscience? non; mais c'est que nous sommes aveugles, et que notre aveuglement nous empêche de les apercevoir et d'en être touchés.

Quel remède et quel parti prendre pour se garantir des suites d'un aveuglement si pernicieux? C'est de se contenir dans les bornes d'une exacte et entière soumission à la loi de Dieu; c'est de ne se permettre quoique ce soit qui puisse en quelque sorte blesser la loi de Dieu; c'est de ne se livrer jamais à cette fausse liberté qui, lors même qu'on l'ignore, et parce qu'on l'ignore, rend si souvent prévaricateur de la loi de Dieu. Voilà les moyens que l'on doit mettre en œuvre, et sans lesquels nous sommes en danger de périr : car il faudroit, pour que notre aveuglement cessât, qu'une étude constante et assidue de nos devoirs, suppléât aux lumières qui nous manquent. Or, il est vrai que nous pouvons combattre notre ignorance par des réflexions continuelles sur le nombre et la qualité de nos devoirs: mais le ferons-nous toujours; et quand nous le ferions, aurons-nous toujours assez de lumières pour y réussir, c'est-à-dire,

pour connoître clairement et distinctement ce qui est d'une obligation rigoureuse, et ce qui ne l'est pas? Et quand enfin nous le connoîtrions, aurons-nous toujours assez de force et assez de résolution pour agir selon nos connoissances?

Il est donc bien plus court et bien plus sûr de s'interdire tout péché, de quelque nature qu'il puisse être. Outre qu'on aura l'avantage d'en être plus agréable aux yeux de Dieu; outre qu'on aura le mérite de vivre dans un plus parfait attachement aux volontés de Dieu; outre que c'est une consolation de tâcher d'être du nombre des fidèles serviteurs de Dieu, on n'a plus besoin alors, quand il s'agit de la loi de Dieu, de l'examiner de si près, ni de chercher tant d'éclaircissemens, et d'aller à tant de conseils, qui souvent nous flattent au lieu de nous instruire, ou qui nous embarrassent au lieu de nous calmer. Cette exactitude, cette régularité dans les plus petites choses, tient lieu de tout le reste.

N'oublions donc jamais que nous sommes foibles, et que nous ne pouvons mieux nous précautionner contre le péché, qu'en évitant jusqu'à l'ombre même du péché. Méditons bien cette maxime de saint Bernard, que ce seroit un miracle, si celui qui se permet tout ce qui lui est permis, ne se laissoit pas emporter à ce qui lui est défendu. Et pensons continuellement à cet oracle du Saint-Esprit, que quiconque méprise les petites choses, tombe peu à peu, et même sans y prendre garde, jusqu'à se rendre coupable des plus grandes : *qui spernit modica, paulatim decidet.*

Fin du Tome troisième.

TABLE

DES Sujets contenus dans ce troisième Volume.

DES CONTRATS EN GÉNÉRAL, pag. 1

Des Personnes qui peuvent ou ne peuvent pas contracter, 7
Du Consentement nécessaire pour contracter, 8
De l'Obligation que produisent les Contrats, 18

DES CONTRATS EN PARTICULIER, 21

De la Vente et de l'Achat, ibid.
Des choses qui peuvent se vendre, 24
Du Prix des choses vendues ou achetées, 27
A qui appartiennent les fruits d'une chose vendue, 35
Des Changemens dans la chose vendue, et sur qui tombe la perte ou le gain, 38
Des Obligations de l'Acheteur et du Vendeur, 42
Du Contrat de Vente à grâce, ou avec la faculté de Réméré *ou de Rachat*, 52
Du Contrat Pignoratif, 54
Du Contrat appelé Mohatra, 56
De la Vente au-dessus du juste prix, parce qu'on vend à crédit; et de l'Achat au-dessous du juste prix, parce qu'on paie d'avance, 57
De l'Achat des obligations sous seing privé, et des Contrats de constitution, 62
De la Vente et de l'Achat au nom d'autrui, 70
Du Monopole, 74
De la Simonie, 78
Des Peines canoniques de la Simonie, 111

De la Dispense des peines de la Simonie, et de l'absolution des Censures qu'elle fait encourir, pag. 118
Du Prêt simple, 120
De l'Usure et des Lois qui la condamnent, 122
Des raisons légitimes pour lesquelles on peut, sans usure, recevoir plus qu'on a prêté, 151
De la Restitution des usures, 159
Du Contrat de Société, 166
Des trois Contrats, 177
Du Contrat de Société en ce qui concerne les bestiaux, 180
Du Contrat d'Assurance, 189
Du Contrat à grosse aventure, 195
Du Change, 200
Du Louage, 219
Du Dépôt, 230
Du Gage, 237
Des Cautions, 240
Du Jeu, 244
De la Promesse, 270
Des Testamens, 274

DE LA RESTITUTION EN GÉNÉRAL, 278

De la Nature, de la Nécessité et de l'Etendue du Précepte de la Restitution, ibid.
Des Causes qui engagent à restituer, 283
Des Fautes qui obligent à restituer, 285
Des Personnes qui doivent restituer, 297
1. *Du Possesseur de bonne foi*, ibid.
2. *Du Possesseur de mauvaise foi*, 304
3. *Du Possesseur de foi douteuse*, 313
De ceux qui ont coopéré au dommage fait au Prochain, 317
1. *De ceux qui ont concouru au dommage par leur autorité*, ibid.

2. *De ceux qui ont concouru au dommage par conseil*, pag. 321
3. *De ceux qui ont concouru au dommage par consentement*, 324
4. *De ceux qui ont concouru au dommage par approbation*, 325
5. *De ceux qui ont concouru au dommage par protection*, 326
6. *De ceux qui ont concouru au dommage, en y participant*, 329
7. *De ceux qui ont concouru au dommage, en ne s'y opposant point*, 330
De la Solidarité de ceux qui sont tenus d'une même restitution, et de leur rang, 333
Du Rang des Créanciers, lorsqu'il y a plusieurs restitutions à faire, 342
Des Personnes auxquelles il faut restituer, 346
Combien, et en quel temps on doit restituer, 357
En quel lieu et aux dépens de qui la restitution doit être faite, 361
Aux risques et périls de qui la restitution doit être faite, 367
Des Causes légitimes pour lesquelles on peut différer ou se dispenser de restituer, 369
De la Compensation, et quand elle dispense de restituer, 380
Dans quel cas la Prescription dispense de restituer, 385

DE LA RESTITUTION EN PARTICULIER, 390

De la Réparation du tort fait au Prochain, en ce qui concerne les biens spirituels, ibid.
De la Restitution de ce qu'on a reçu pour faire une chose à laquelle on étoit d'ailleurs obligé, 394
De la Restitution de ce qu'on a reçu pour une mauvaise action, 398

De la Réparation du tort fait au Prochain, dans son corps, pag. 400
1. *De l'Homicide*, ibid.
2. *De injuriâ per stuprum et similes actus illatâ, nec non de ejus repatione*,
De la Réparation du tort fait au Prochain, dans sa réputation et dans son honneur, 424
De la Réparation du tort fait au Prochain, dans ses biens et possessions, par larcin ou rapine, 463

DES LOIS. 479

De la Nécessité des Lois, ibid.
De la Loi éternelle, 519
De la Loi naturelle, 521
Quelle est l'obligation de la Loi naturelle, 529
Les hommes peuvent-ils déroger au droit naturel? 534
L'Obligation de la Loi naturelle est-elle indispensable? 538
Peut-on ignorer invinciblement la Loi naturelle? ibid.
L'ignorance invincible de la Loi naturelle excuse-t-elle de péché? 542
Des Lois positives, 543
De la différence entre les Préceptes et les Conseils évangéliques, 546
Des Lois humaines, 551
L'Eglise a-t elle le pouvoir de faire des Lois? ibid.
A qui appartient le droit de faire des Lois civiles, 559
De la Promulgation des Lois, 560
De l'Obéissance due aux Lois humaines, 562
Comment on peut connoître si une Loi humaine oblige sous peine de péché mortel ou de péché véniel, 565
Les Lois obligent-elles dans tous les cas, même lorsqu'il y a danger de perdre la vie? 570

Comment peut-on distinguer les Lois positives qui obligent au péril de la vie, pag. 572
Les Lois, fondées sur des présomptions, obligent-elles toujours en conscience? 573
Quelle est la matière des Lois? 576
Les Lois humaines peuvent-elles prescrire toutes sortes de vertus? 581
Les Lois humaines doivent-elles défendre expressément tous les vices? 582
Les Lois humaines s'étendent-elles sur les actes intérieurs? 583
Pour accomplir une Loi, est-il nécessaire d'avoir l'intention de l'observer? 591
Pour accomplir une Loi, est-il nécessaire de faire ce qu'elle commande, de la manière qu'elle le prescrit? 593
Est-il nécessaire d'observer les lois, précisément dans le temps qui y est fixé? 596
Que faut-il faire lorsque plusieurs lois concourent ensemble? 600
Quelles sont, en général, les Personnes que les Lois obligent? 609
1. *Les Lois obligent-elles les enfans, et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison?* 610
2. *Quelles sont les Lois de l'Eglise qui obligent les Infidèles?* 615
3. *Les Lois de l'Eglise obligent-elles les Hérétiques?* 616
4. *Dans quels cas les Etrangers, les Voyageurs et les Vagabonds, sont-ils obligés d'obéir aux Lois?* 617
En combien de manières la Loi perd-elle la force d'obliger? 623
De l'Interprétation de la Loi, 624
Comment doit-on interpréter la Loi? 627
De la Cessation de la Loi, 631
De la dispense de la Loi, 633

De l'Abrogation de la Loi, pag. 634
De la Coutume, 636

DU DÉCALOGUE EN GÉNÉRAL OU DE LA LOI DE DIEU, 644
De la Nécessité d'étudier l'Ecriture sainte, 672
De la Manière d'étudier l'Ecriture sainte, 681
Des différens Sens de l'Ecriture sainte, 690
Règles pour la Lecture et l'Etude de l'Ecriture sainte, 693
Des Interprètes de l'Ecriture sainte, 709
Du Catéchisme et des Instructions qu'un Pasteur doit à son Peuple sur la Loi de Dieu, 711
De la Nécessité du Prône, et de son utilité pour l'instruction des Fidèles, 720
Des autres Instructions nécessaires au Peuple Chrétien, 737
De l'Excellence de la Loi de Dieu, 744
De l'Obéissance à la Loi de Dieu, 753

FIN de la Table du Tome troisième.

De l'Imprimerie de J. PETIT, Editeur et Libraire, à Besançon.